سلسلة أبحاث جامعية محكمة يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

24

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديـــم

أعتذر للقارئ المتابع لهذه السلسلة عن تأخر العدد (24) عن صدوره فـــى موعده المعتاد من كل عام ، بسبب كثرة الانشغال وتراكم الأعباء . لكن ها هو يعود للظهور ، وتعاود السلسلة مسيرتها التى بدأت سنة 1983 ، ومازالت تقدم فـــى كـــل عدد مجموعة من البحوث الأكاديمية المختارة فى مختلف مجالات الدراسات العربيـــة والإسلامية .

وسوف يجد القارئ فى هذا العدد أبحاثاً عن علم النحو ومحاولة تسييســـه ، وطرق تدريس التاريخ ، وثقافة ابن الأزرق المنطقية ، وأسس النهضة الفكرية عند الإمام محمد عبده ، وفكرة الرحمة الشاملة بين الحكـــيم الترمـــذى وابـــن عربـــى ، وجدلية الدولة العالمية والدولة القومية بين الفارابى وهيجل ، إلى جانـــب نمـــوذج مبسط عن الأفكار القابلة للتنفيذ .

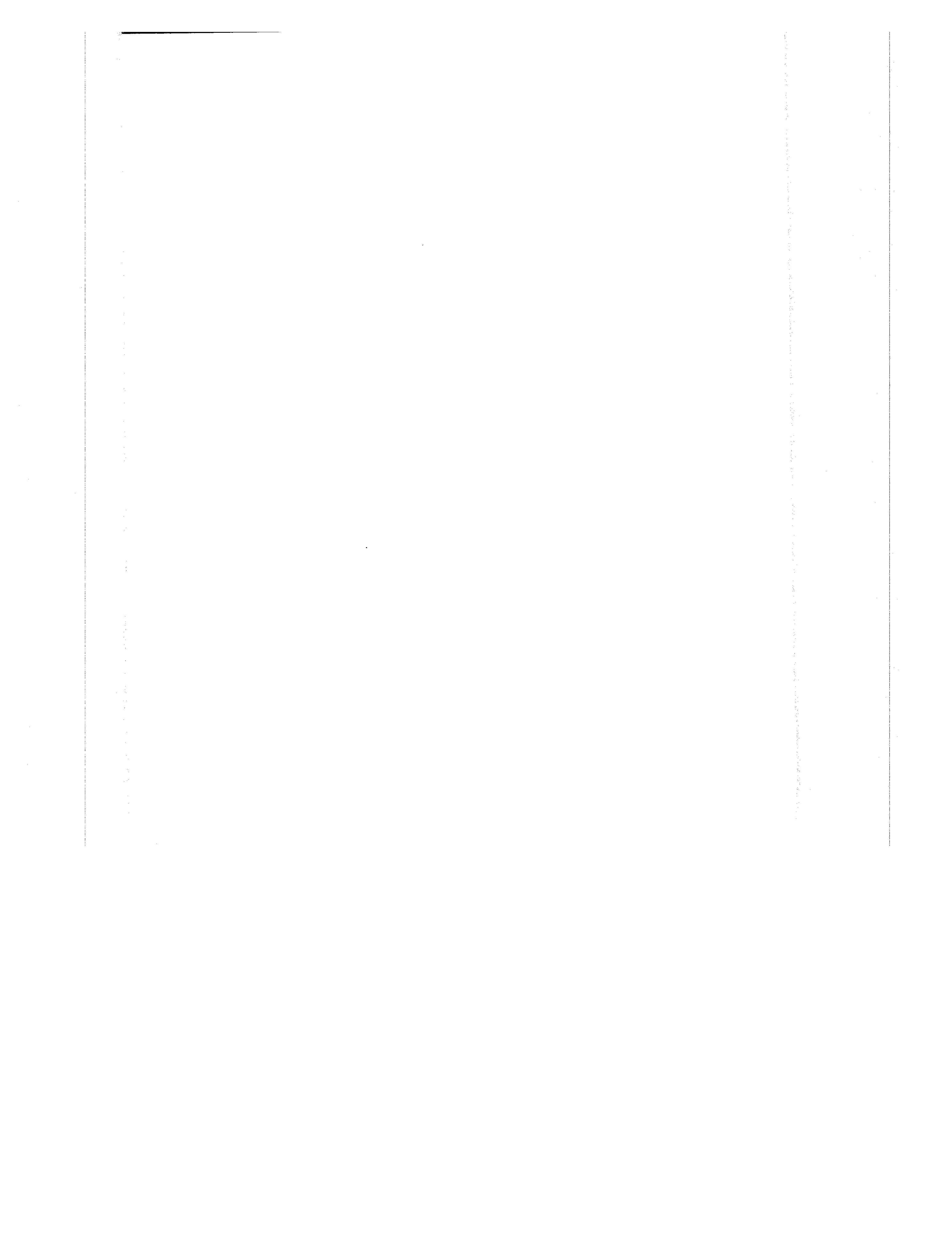
أما الكتّاب فهم مجموعة من كبار البـــاحثين وشـــبابهم ، الـــذين تتواصـــل بجهودهم حلقات البحث العلمى الجـــاد ، والـــذين يتنـــاولون المشـــكلات بكفـــاءة ، ويتعاملون مع النصوص بموضوعية دون أن تكـــون لهـــم وجهـــات نظـــر مســـبقة يفرضونها فرضاً على نتائجهم .

أرجو أن تعاود السلسلة صدورها فى موعدها المعتاد ، وأن تظل كما كانـــت حائزة على ثقة القراء والباحثين الجادين

والله ولى التوفيق

24 شوال 1426
26 نوفمبر 2005

المشرف على السلسلة
أ.د. حامد طاهر



الأفكار القابلة للتنفيذ

دكتور حامد طاهر*

الأفكار القابلة للتنفيذ هى ذلك النوع من الأفكار التى تخرج من الرؤية المباشرة للواقع، وتنبع فى نفس الوقت من الإحساس بمشكلاته من أجل تحسينه والارتقاء به . ومن خصائص هذه الأفكار أنها أولاً : تتميز بالوضوح ، وعدم الوقوع فى فخ الغموض أو التناقض أو التحليق فى المجردات . ثانياً : أنها تتميز بالبساطة وعدم التعقيد ، فهى سهلة جداً ولا تلجأ إلى الاستطراد أو التأويلات . ثالثاً أنها مباشرة وقريبة من الواقع، ترصده وتسعى لإعادة صياغته صياغة معقولة ومقبولة فى نفس الوقت من المجتمع . وبالطبع لا يتصور لمثل هذه الأفكار أن تدخل فى مبارزات جدلية مع الخصوم ، وإنما تتجه على نحو واضح وصريح لحل مشكلات واقعية وحياتية تعوق مسيرة الإنسان ، وتفسر نظام البيئة التى يعيش فيها .

قد ينظر بعض دارسى الفلسفة لهذه الأفكار بسبب طابعها العملى الواضح نظرة استخفاف ، لأنها لا يمكن تصنيفها فى خانات الأنساق

* أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة
ونائب رئيس جامعة القاهرة

الفكرية المتعارف عليها ، فلا هى تندرج تحت المذاهب التقليدية ولا تحت النظريات المستحدثة . وفى تصورى أن هذا الجانب لا يعيبها بـل إنـه يعتبر مصدر حيويتها التى تتفوق بها على الأفكار المجردة ، والنظريات والمذاهب الساكنة . وميزة هذه الأفكار أنها تعتمد فى تجددها واستمرارها على ما يظهر أمامها من مشكلات الواقع والقضـايا الحياتيـة للإنسـان المعاصر . وهذان مصدران لا يتوقفان عن استثارة الأفكار وتخليقهـا . وذلك بخلاف المذاهب والنظريات التقليدية التى فقدت صلتها بـالواقع ، وابتعدت كثيراً عن حياة الفرد وتطور الحياة . وهنا يظهر الفرق واضحاً بين المفكر الحديث المهتم بقضايا مجتمعه وذلك المفكر القديم الذى كان يطلق عليه أنه "يعيش فى برج عـاجى" أى غيـر متصـل بالنـاس ولا متواصل معهم .

وبالنسبة لى ، يمكن أن أعترف بأننى أنفقت كثيراً من عمرى فى دراسة الفلسفة فى تاريخها القديم ، وتتبعت مسيرتها عبر العصور فـى شكل مذاهب كبرى ، ونظريات متوالدة منها . وكثيراً ما كنت أطرح على أساتذتى وزملائى ثم على نفسى بعد ذلك السؤال التالى : ما الذى يمكـن أن نستفيده من تلك الفلسفة ؟ صحيح أننى وجدت جزءاً من الإجابة فـى المذهب النفعى Pragmatisme ، لكن النفعية هنا ضيقة الأفق ، فهـى تهدف إلى تحقيق مصلحة فرد أو مجتمع ما ، ولا تأبه لمصـلحة بـاقى المجتمعات ، بل إن هذا المذهب ينتهى بفكر ينتهى بتكريس نـوع مـن العصبية المتعالية التى يخرج منها شعار مثل (أنا وبعدى الطوفـان !) .

وذلك كله يتعارض مع طبيعة الأفكار التى نتحدث عنهـا ، وهـى التـى تحاول الارتقاء بواقع الإنسان فى مجتمعه ، كما فـى سـائر المجتمعـات الأخرى. ولهذا فإنها تقوم على المقارنات . والمقارنة فى حد ذاتها تهـدف إلى المساواة بين طرفين أو جانبين يتميز أحدهما عن الآخر . كما تـؤمن هذه الأفكار بكرامة الإنسان وأحقيته بالتالى فى حياة كريمة ، تتوافر له فيها المتطلبات المادية ، إلى جانب إشباع أشواقه الروحية . مـن أجـل ذلـك خصصت الجزء الأخير من حياتى لهذه الأفكار، التى سبق أن مهدت لهـا بنشر (فكرة المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة) والتى طبقتهـا علـى بعض مسائل علم الكلام ، وكان لها صداها الإيجابى فـى نفـوس طـلاب الدراسات العليا بجامعة القاهرة ، وكذلك فى بعض المنتديات التى دعيـت إليها خارج مصر . وتقوم هذه الفكرة على أساس أن أى مشـكلة تعتبـر حقيقية إذا كانت تمثل عقبة أمام السلوك الإنسانى أو الفكر الإنسانى ، وأن أى مشكلة لا تكون كذلك فهى مشكلة زائفة . وقد وجـدت أن كثيـراً مـن المشكلات التى شغلت فكرنا القديم ، ومازالت تشغل مجتمعاتنـا العربيـة المعاصرة ، إنما هى مشكلات زائفة ، وعلامتها أن المجتمع يظل منشـغلاً بها لفترة، ويبذل فى سبيل حلها جهداً ضخماً ، ثم يفاجأ بأنه كـان يعـالج مشكلة وهمية لا أساس لها ، فى حين أن المشكلات الحقيقية مازالت كما هى فى حياته : موجودة ومستمرة ومتفاقمة . وهذا هو السبب الذى يغفـل عنه الكثير من المفكرين العرب حين يصطدمون بحقيقة أن النهضـة فـى بلادهم مضى عليها حتى اليوم أكثر من مائتى عام ، ومازال العالم العربـى

يعانى من مشكلات الأمية وزيادة النسل وضعف الإنتاج ، والتخلف عن ركب العلم والتكنولوجيا ، إلى جانب ما يعانيه من مشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية .

إننا نقرأ أحياناً عن حلول عجيبة لمشكلات زائفة ، ومع ذلك فإن المجتمع يتقبلها دون أن يوجه لأصحابها أى نقد ، وخاصة فيما يتعلق بطرق تنفيذها . ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما ينشر أحياناً عن نقل عاصمة مصر بعد أن تفاقمت مشكلات العاصمة الحالية. وبدلاً من أن يتجه المفكرون إلى حل هذه المشكلات ، واحدة واحدة ، فإنهم يعلنون بكل بسطة إنشاء عاصمة أخرى ، متجاهلين أن تلك العاصمة (المقترحة) يمكن أن تعانى بعد فترة من نفس مشكلات العاصمة القديمة ، طالما أهمل القائمون عليها مشكلاتها .

من هنا بدأت أتجه وأدعو إلى أهمية الأفكار القابلة للتنفيذ ، أى التى يمكن أن تتحول حلولها النظرية بسهولة إلى الواقع العملى مع الأخذ فى الاعتبار أن تنفيذ أى فكرة أو حل يتطلب ثلاثة عناصر متتالية هى : الرغبة والإرادة والتخطيط ، وكلها كما هو واضح أمور بشرية خالصة ، تتوقف على مدى كفاءة الإنسان واستعداده لعمل مشروع ، أو تنفيذ فكرة .

وحقيقة الأمر أن المجتمعات المتقدمة لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا من خلال بحث أسباب التقدم ومعوقات النهضة فيها ، ثم وضع الحلول المناسبة لها ، وتنفيذ هذه الحلول على أرض الواقع . ومهما كان العمل

ضخماً فإنه يتكون فى البداية من أجزاء ، والأجزاء تنحل إلى جزيئيات . وعندما تتحدد كل منها ، ويخصص لكل مها الأشخاص المأهلون فإنها تتكامل فيما بينها ، وتتطور ويرتفع بناؤها بحيث نراه فى نهاية الأمر عمل أمة وإنجاز شعب بأكمله . إن الهرم الأكبر المنسوب إلى خوفو لم يكن سوى مجموع عمل مئات الألوف من الأفراد ، الذين تنوعت جهودهم العضلية والذهنية والابتكارية ، لكنها تكاتفت كلها من أجل إنجاز هذا العمل المدهش الكبير .

وفى ختام هذا الجانب النظرى عن الأفكار لقابلة للتنفيذ ، والذى أرجو ألا يكون قد طال أكثر مما هو محدد له ، سوف يكون من المفيد أن أقدم فيما يلى عددا لا بأس به من تلك الأفكار القابلة للتنفيذ ، والتى نبعت من واقع المجتمع المصرى ، فى مرحلة هامة من مراحل تطوره .

1- مشروع المليار نخلة

هو المشروع الذى لا يتطلب من كل محافظة فى مصر سوى أن تقوم بغرس أشجار النخيل على حواف ترعها ومصارفها ، وعلى شواطئ النيل فيها . وقد قدر أحد الخبراء أن عدد النخيل المزروع يمكن أن يصل إلى مليار نخلة من أسوان حتى الإسكندرية ودمياط . ومن المؤكد أن الفوائد التى يمكن الحصول عليها من النخلة متعددة، وإمكانيات الصناعات القائمة عليها واعدة ، كما أن العناية بها لا تكلف شيئاً على الإطلاق .

2- مشروع التلفزيون التعليمى .

هل يريد المجتمع المصـــرى القضـــاء علـــى مصـــيبة الـــدروس الخصوصية ؟ الحل فى إنشاء تلفزيون تعليمى بالكامل ، تخصص له خمس قنوات : واحد للحضانة ، وثانية للابتدائى ، وثالثة للإعـــدادى ، ورابعـــة للثانوى ، والخامسة للجامعة . وتظل هذه القنوات على مدى ساعات النهار وجزء من الليل فى بث برامجها التعليمية ومراجعاتها التوضيحية بواسطة مدرسين وأساتذة يمكن أن يتفرغوا لهذا العمل . وأحسب أن اليابان لـــديها شئ من ذلك .

3- مشروع السنابل .

وهو يقوم على أساس أن يتكفل كل إنســـان قـــادر ماليـــاً بنفقـــات الدراسة الجامعية لأحد الطلاب أو الطالبات منذ دخوله الجامعة إلى حـــين تخرجه على أن توافيه الكلية بنتائج الطالب ومسيرته الدراسية ، ويمكنـــه فى أحوال خاصة أن يلتقى به . إن المبلغ المقدر لذلك لا يزيد عن ألف جنيه فى العام لكل طالب . ولو تصورنا أن شخصاً يخرج زكاته بمقدار خمســـة آلاف جنيه ، فإنها يمكن أن تساعد خمسة طلاب جامعيين ، وتسهم بذلك فى تأكيد مبدأ التضامن الحميد فى المجتمع .

4- مشروع المطبات الصناعية :

المقصود بذلك وضع مقاييس عامة لصنع أى مطب صناعى وكذلك تحديد مكان وضعه من جانب إدارات المرور ، وعدم ترك هذا العمل الخطير للمواطنين ، يقوم كل منهم بصنعه كيفما اتفق ، وفى أى مكان من الطريق .

5- حى مخصص للسفارات

فى الظروف الحالية التى يعيشها العالم ، ونظراً لاحتمالات وقـوع الأعمال الإرهابية فى أى مكان ، أوصى بتخصيص حى للسفارات الأجنبية ، وكذلك لسكنى العاملين فيها ، مع تشديد المراقبة الأمنية عليهم ، حتـى لا تتعرض منشآتها للتدمير ، وأفرادها للاعتداء أو الاختطاف ، وخاصة فـى وسط العاصمة المزدحمة بالناس والسيارات .

6- ألغامهم وحقوقنا .

أثناء الحرب العالمية الثانية ، التى لم تكن مصر طرفاً فيهـا ، زرع الخصمان المتحاربان فى صحرائنا الغربية وعلى الساحل الشمالى عشرات الملايين من الألغام ، وتشير الإحصائيات إلى وجود 22 مليون لغم منها ، ما زال قابلاً للانفجار ! لماذا لا نطالب الدول التى زرعت تلك الألغام بإزالتها أولاً ، ثم بتعويضنا عن عدم استخدام الأرض المعرضة لها والتـى تبلـغ مليون ونصف مليون فدان ؟ !

7- إنشاء أكاديمية للمرور :

لن يحترم المواطن قوانين المرور بدون رجال مرور مؤهلين جيداً لكى يحاسبوه على الأخطاء التى يرتكبها فى حق الطريق ، والتـى يضـيع بسببها آلاف الأرواح فى كل عام . ولكى نضمن تأهيل هؤلاء لابد من إنشاء أكاديمية خاصة بهم ، تعلمهم بعد الثانوية العامة قوانين المـرور وطـرق تسييره ، كما تزودهم ببعض اللغات الأجنبية لكى يتعاملوا بها مع السياح .

8- مشروع القطار العربى :

لماذا لا ينشأ قطار عربى يتم تسييره من المغرب حتى الكويت ؟ وما الذى يمنع من تعطيل هذا المشروع الذى هو أساس الوحدة الاقتصـادية ، وما يتلوها من تقارب اجتماعى وثقافى بين الدول العربية التى تمتـد مـن المحيط الأطلسى حتى الخليج العربى ؟

9- معهد للتحاور الدولى :

هل نحن مؤهلين للحوار مع الغرب ؟ كيف ؟ وبأى الوسائل ؟ ومـا هى طريقة التفكير التى ينبغى إتباعها عندما نتحاور مع الآخرين ؟ وكيـف يمكن إعداد مجموعات من الأشخاص القادرين على إدارة الحوار ، والتفوق فيه ؟ المسألة حتى الآن خاضعة للصدفة ، ولا تتبع أى منهج علمى . وفى مثل هذا المعهد يمكن تقديم كل ذلك بصورة منهجية ومثمرة .

10- جامعة للتميز العلمى :

جامعاتنا العريقة قدمت للمجتمع المصرى والمجتمعات العربية الشقيقة آلاف الكوادر والشخصيات التى قامت على أكتافها النهضة المعاصرة . لكن الزمن يتقدم ، والقديم يحتاج إلى تحديث . والعلم والتكنولوجيا يسرعان الخطى على نحو يفوق الخيال. ومن الضرورى إنشاء جامعة نضع فيها كل إمكانيات التميز لكى يتكون فيها عدد من الخريجين يستطيعون أن ينافسوا زملاءهم من مختلف بلاد العالم المتقدم .

11- فن السباكة :

لا يكاد يرتفع مبنى فى مصر حتى تظهر على جوانبه بقع سرطانية بسبب الإهمال فى مواسير الصرف الصحى به . وبالطبع مازال الأمر منوطاً بالعامل المصرى الذى لم تتطور قدراته ولا مهاراته ، وانعزل طويلاً عن التطور العالمى فى هذا المجال . نحن بحاجة إلى إرسال عمالنا ليتعلموا فن السباكة من البلاد التى لا توجد فيها تلك المشكلة .

12- وزارة لتنمية الصعيد :

ظل صعيد مصر محروماً من كثير من الخدمات التى قدمتها الحكومات المتعاقبة لوجه بحرى . وأعتقد أن من حقه الآن ، وليس بعد ذلك، أن تخصص وزارة لإجراء وتسهيل عمليات التنمية فيه ، وأن تحل

هذه الوزارة بمجرد تحقيقها هذا الهدف . المحافظون وحدهم لا يكفون لمثل هذا العمل الذى ينبغى أن يعم جميع مدن وقرى الصعيد ، وليس محافظة واحدة فقط !

13- تطوير كليات التربية :

أهم كليات الجامعة فى رأيى هى كليات التربية لأنها هى التى تخرج المعلمين والمدرسين الذين يشكلون عقلية الجيل الجديد . وقد كثرت هذه الكليات وأصبحت تضم مئات الآلاف ، ويتخرج منها أعداد كبيرة فى كل عام، ولكنها غثاء كغثاء السيل . وبسبب ضعفهم لجأ التلاميذ إلى الدروس الخصوصية ، وتدهورت حالة المدرس . المشكلة أنهم يدرسون فيها المواد التربوية بنسبة 75% ، بينما لا يبقى لمواد التخصص سوى 25% . الإصلاح يقتضى العكس تماماً .

14- السياسة فى خدمة الاقتصاد :

هذا هو المبدأ الذى تسير عليه الدول المتقدمة بدون استثناء ، وحتى الصين جعلته أخيراً منهجها الذى حقق لها تلك الطفرة الاقتصادية الهائلة التى تخطف أبصار العالم كله . أما نحن فى العالم العربى فقد فقدنا الكثير بسبب عكس هذا الشعار ، وجعل الاقتصاد فى خدمة السياسة . وقد آن الأوان لإعادة التفكير فى ذلك .

15- الشعوب السياحية :

كما توجد معالم سياحية ، لابد لأن توجد حولها شعوب سياحية ، تحترم تلك المعالم ، وتحافظ عليها ، وتسهل الطريق إليها ، وتحسن استقبال زائريها من كل أنحاء العالم ، حتى يكونوا هم أفضل دعاية لها ، وربما أعادوا الزيارة لها مرة بل و مرات . أما أن نقصر إقامة السياح على فنادق الدرجة الأولى وحدها ، ونهمل التخاطب مع السياح بلغتهم ، ونظل نلح عليهم حتى يشتروا بضائعنا ، أو يمنحوا المتسولين بعض النقود ، فهذه كلها أمور طاردة للسياحة ، التى لو أحسن استغلالها لأصبحت من أهم الموارد الوطنية وأكثرها ازدهاراً .

16 – محلات الخبز :

لماذا لا تخصص محلات لبيع الخبز ، وأن نعيد تلك المحلات التى كانت موجودة فى الأربعينات وما قبلها . إن هذه العمل يمكن أن يتم بمنتهى البساطة وذلك أن نفرض على أى صاحب عقار يريد إنشاءه أن يخصص محلاً لبيع الخبز ، وله الحق فى بيعه أو تأجيره بعد ذلك لمن يشاء ، بشرط أن يظل مقصوراً على هذا النشاط . إننا بذلك نحمى رغيف الخبز من جراثيم أرض الرصيف ، وعادم السيارات . وكلاهما مهلكة للصحة ، وللحياة .

17- الكتاب كهدية :

تكاد تنحصر هدايانا فى العالم العربى على المشغولات الذهبية تليها الورود لطبقة النخبة ، أما عامة الشعب فيتهادون بالحلويات والشيكولاته . وهى مضرة بالصحة كما نعلم . ومن العجيب أننا قلدنا الغرب فـى أمـور كثيرة ، ولم نأخذ عنه التهادى بالكتب ، وخاصة لإنسان مريض ، وكثيراً ما نملأ حجرته بالورود التى ما تلبث أن تذبل ، ولو قدمنا له بدلاً من ذلك كتاباً مفيداً أو مسلياً لكان عملاً حضارياً أجمل وأبقى . .

18- المتنزهات العامة :

هى الحدائق الواسعة التى يجد الإنسان من وقت لآخر رغبـة فـى الذهاب إليها ، ليمتع بصره بالخضرة ، وأنفه برائحة الزهور ، ويستمع إلى أصوات الطيور ، ويتقابل مع الطبيعة الجميلة فى لحظة ينسى فيها همومه ، ويغسل أحزان صدره ، لكى يعود بعدها إلى عمله وهو أوفر نشاطاً ، وأكثر حيوية . وإذا سألت : كم من تلك المتنزهات عندنا فـى القـاهرة الكبـرى لما وجدت سوى حديقة الحيوان المسكينة ، والقناطر الخيرية التى اختفت الخضرة من فوق أرضها ، على الرغم من وجودها على شاطئ النيل ؟

19- حجز الجثمان :

من أسوأ ما تمخضت عنه المعاملة مع المستشفيات الاستثمارية – وهى التى تهدف عندنا إلى الربح الوفير من علاج أغنياء المرضـى دون

فقرائهم – أنهم يحجزون جثة المتوفى عند عدم سداد باقى فاتورة علاجه . ولست أدرى كيف أصف هذا العمل ، الذى لا يوجد مثيل له حتى فى أسوأ الغابات . بالطبع توجد حلول أخرى لسداد الفاتورة : من أموال الزكاة ، أو تبرعات بعض أهل الخير ، أو أرباح المؤسسات . . أو تنازل المستشفى عن حقها مادام مريضها قد توفى فيها ! !

20- جوائز بدون إعلان :

أتمنى أن تنشأ فى مصر مثل تلك الجوائز الأدبية والثقافية التى يفاجأ من يستحقها بحصوله عليها دون أن يكون قد قدم لها إنتاجه ، ثم راح يسعى ويستشفع لجان التحكيم لكى تمنحه الجائزة دون سواه . هذا الموضوع له نموذج جيد فى فرنسا ، والفرحة بحصول الأديب عليها أفضل بكثير من فرحة من سعى لها بمختلف الأساليب التى أصبحنا نعرفها جيداً .

21- رش الشوارع بمياه الشرب :

لم أر بلداً فى العالم يقوم بتكرير مياه النيل بها ، ويدفعها فى المواسير لكى يستخدمها المواطنون فى الشرب وخلافه ، ثم يأتى أصحاب المقاهى والمحلات فيستخدمون هذا الماء المكرر لرش الشوارع ، وإخماد التراب المتراكم فيها ، وذلك بدلاً من أن يقوموا – لمرة واحدة – بإزالة ذلك التراب نفسه من شوارعهم ، وأمام مقاهيهم ومحلاتهم ! !

22- رياضة المشاهدة والممارسة :

الأصل فى الرياضة أن تكون للجميع ، يمارسها كل أفراد المجتمع من الصبية حتى كبار الشيوخ . لكنها تحتاج إلى أندية ، وساحات ، ومشايات ، وأرصفة . وكل ذلك غير متوافر حتى الآن . والمصيبة أن الشعب المصرى كله ، وكذلك العربى أيضاً ، يكتفى بمتابعة الرياضة من خلال شاشات التلفزيون ، ويظن أنه بذلك شعب رياضى !

التاريخ وطرق تدريسه

الأستاذ الدكتور حامد عبدالقادر
تحقيق ودراسة : د. جمال الدين رضوان*

مقدمة التحقيق :

المؤلف وآثاره ومنزلته :

الأستاذ حامد عبدالقادر عالم موسوعى متعدد الجوانب . هذا ما تنطق به سيرته الذاتية ، وما يشهد به من زامله أو عرفه أو قرأ آثاره .

حفظ القرآن الكريم وهو صبى بقراءتى "حفص" و "ورش" وتخرج فى دار العلوم سنة 1920 ، وأوفد فى بعثة إلى إنجلترا لدراسة الأدب الإنجليزى والتربية وعلم النفس ، وأتم دراسته بتفوق ، واختير لتدريس العربية وآدابها فى معهد اللغات الشرقية بجامعة لندن ؛ وهناك درس اللغات الفارسية والعبرية والآرامية وما يتبعها من تاريخ وأدب ، ونال جائزة "بيالق" لتفوقه على أقرانه فى اللغة العبرية ، ومنهم طائفة الإسرائيليين الذين عجزوا عن التفوق عليه فى لغتهم .

وبعد سنوات عاد إلى مصر للتدريس فى دار العلوم ، ثم اختير وكيلاً لكلية أصول الدين ، ثم عين مفتشاً للغة العربية ، ثم مديراً فنياً بمراقبة الامتحانات بوزارة المعارف ، ثم عاد إلى دار العلوم وشغل

* وكيل وزارة التعليم العالى سابقاً ، والأستاذ المنتدب بجامعتى المنوفية والقاهرة .

كرسى الدراسات السامية والشرقية وفقه اللغة سنة 1952 ، ثم عين مديراً عاماً لشئون اللغة العربية بوزارة التربية والتعليم إلى أن بلغ سن التقاعد .

انتدبته كلية الآداب بجامعة عين شمس سنوات عدة لتدريس اللغات السامية والفارسية وفقه اللغة والنحو المقارن . كان عضواً بالمجلس الأعلى للأزهر ، ومشرفاً على تدريس مواد التربية بقسم التخصص الذى كان ملحقاً بكلية اللغة العربية .

انتخب عضواً بمجمع اللغة العربية سنة 1954 ، وصار عضواً فى العديد من لجانه ، وقدم له بحوثاً قيمة رائدة .

بلغت مؤلفاته نحو خمسة وعشرين كتاباً فى نواح متعددة ؛ منها كتب فى التربية وعلم النفس وفروعه ، وكتب فى اللغات السامية وتاريخ شعوبها وحضارتها ، وفى اللغة الفارسية وآدابها . فى حفل استقباله بمجمع اللغة العربية وصفه الأستاذ إبراهيم مصطفى بالعالم اللغوى البارع العبقرى . وفى حفل تأبينه سنة 1966 قال الأستاذ زكى المهندس : " كان فقيدنا حامد طيب الله ثراه بثقافته الواسعة المتعددة الجوانب من أكبر أعوان لجنة الأصول فى عملها . كان أداة الصلة بيننا وبين اللغة الفارسية واللغات السامية " . وقال عنه الدكتور مهدى علام : " هذا رجل عاش للعلم أستاذاً يثقف تلاميذه فى أوسع نطاق وعلى أعلى مستوى ، ومؤلفاً يثقف قراءه فى شبه موسوعة علمية تحيط بفروع متعددة من المعرفة ". ويقول عنه الدكتور عونى عبدالرءوف : " كان رحمه الله

موسوعة وحده جمع بين شتى التخصصات ومختلف المعارف والعلـــوم مما لا يتأتى لدارس أو باحث فى حاضرنا ".

العمل المحقق وقيمته :

أما عمله الذى ننشر معظمه هنا فهو : "التاريخ وطرق تدريسه". وقد عالج الأستاذ حامد عبدالقادر هذا الموضوع معالجة العـــالم الخبيـــر المتخصص ، مع أنه – من الناحية الوظيفية – لم يكن متخصصاً فى مادة التاريخ ؛ ولا عجب فى هذا ؛ فقد كان لديه من العوامل ما يجعـــل مـــن دراسته لهذا الموضوع وإخراجه على هذا النحو الممتاز أمراً ميسوراً . وهذه العوامل هى :

1- موهبته التى تؤهله لأن يكون موسوعياً ؛ وقد عرفنا هذه الموهبـــة من آثاره .
2- تطلعه إلى المعرفة بكل أنواعها ما وجد إلى ذلك من ســـبيل ، وقـــد عرفنا ذلك من سيرته الذاتية .
3- أنه درس التربية وعلم النفس فى إنجلترا ، وهذا يجعله على صـــلة بمواد الدراسة ومناهجها وطرق تدريسها ، ومنها مادة التاريخ.
4- أنه درس التاريخ بعصوره وأماكنه المختلفة ؛ فقـــد درس التـــاريخ العربى والإسلامى والأدب العربى فى دار العلوم . ودرس التـــاريخ الأوربى من خلال دراسته للأدب الإنجليزى فـــى إنجلتـــرا . ودرس

تاريخ الفرس من خلال دراسته للغة الفارسـية وآدابهـا . ودرس تاريخ الشعوب السامية من خلال دراسته للغة العبرية والآرامية.

5- ثم إن معالجة أى موضوع فى العلم والمعرفة ليست مرتبطة بوظيفة أو تخصص ؛ فالباب مفتوح لكل من لديه القدرة على ذلك. والأستاذ العقاد مثل واضح فى هذا الشأن .

يتناول المؤلف الموضوع من جميع نواحيه فـى هـذا العمـل ؛ فيتحدث عن أهمية التاريخ ، ثم يبين العيوب وأسباب النقص فى تدريس التاريخ ، ثم يوضح وسائل العلاج أو التجديد من ثلاث نـواح : إعـداد المدرس ، واختيار المادة ، وطريقة التدريس ، فيبين ما يجب أن يكـون عليه المدرس والمادة المناسبة فى كل مرحلة من مراحل التعلـيم ، ثـم يتحدث عن طريقتى التدريس : الإلقائية والمكتبيـة ، موضـحاً المزايـا والعيوب ، وكيف نعالج العيوب ونستفيد من المزايا ، ومتى تستعمل هذه الطريقة أو تلك . ويتحدث عن الاختبار فى التـاريخ ؛ فيوضـح طرقـه المناسبة وما يجب أن يكون . ثم يرسم طريق السير فى درس التاريخ . ثم يتناول وسائل الإيضاح فى التاريخ بدقة ووضوح وتفصيل ، ويـدعو إلى الاستعانة بالأفلام التاريخية المفيدة . ويبدى اهتماماً خاصاً بالتمثيـل التاريخى ، موضحاً الصعوبات التى تعوقه وكيف نتغلب عليها . ويؤكـد ضرورة ربط التاريخ بغيره من المواد الدراسية ، ويتحدث بالتفصيل عن علاقة التاريخ بهذه المواد ، ويبدى اهتماماً بتاريخ فن العمارة وأثره فى تدريس التاريخ .

ومن هذا العرض الموجز تبدو سمتان من سمات هذا العمل المميز وهما : الترتيب والتنظيم ، والإحاطة والاستيعاب والشمول ؛ أما سماته الأخرى فهى بإيجاز :

1- السيطرة على الموضوع وإحكام العرض ، ويبدو ذلك فى تدفق الحديث وعرض الأفكار فى سهولة وسلاسة وانسياب دون توقف أو تعثر، كما يبدو فى الثنائية التى يستعملها أو ذكر الشئ وعكسه ، ومن أمثلة ذلك : قياس الشاهد بالغائب والحاضر بالماضى - الكبير والصغير والعظيم والحقير - الشخصيات التى أحسنت فبقى ذكرها والتى أساءت فماتت وذهبت - المزايا والعيوب - النقص وسد النقص - التقليد والتجديد - تأثير الطبيعة فى الإنسان وتأثير الإنسان فى الطبيعة - الصعوبات والتغلب عليها .

2- الدقة والتركيز والإيجاز مع تمام الفائدة ، فالمحاضرات صغيرة فى الحجم ولكنها تغنى عن أضعافها فى الحجم .

3- الوضوح وقوة التعبير وسلامته .

4- الموسوعية فى المعرفة وسعة الأفق وبعد النظر .

5- الحماس والإخلاص والرغبة فى النفع العام .

6- تواضع العلماء الكبار فى عبارات للمؤلف الكبير ؛ فنراه يقول : "ويا حبذا لو عهدت وزارة المعارف للجنة تاريخية بوضع كتب... على النحو الذى شرحناه ، أو على غيره مما يراه المربون مناسباً ..."

ويقول : " وإنى لواثق أن المدرس الذى يعنى بمهنته إذا فكر يجد أمامه طرقاً أخرى يصح إتباعها ".

التحقيق :

هذا العمل عبارة عن محاضرات ألقاها الأستاذ العلامة على طلبة السنة الثالثة فى دار العلوم فى العام الدراسى 1931/ 1932 أى منذ نحو أربع وسبعين سنة . وقد عثرت على نسخته عند أحد باعة الكتب القديمة، وتقع فى أربع عشرة صفحة من القطع الكبير ؛ وتبلغ سطور الصفحة الواحدة ما بين ثلاثة وثلاثين وخمسة وثلاثين ، وعنوانها :

التاريخ وطرق تدريسه للأستاذ حامد عبدالقادر المدرس بدار العلوم العليا وقد نسخها أحد الطلاب بخط الرقعة الجميل غير أنه يدق فى بعض الصفحات إلى درجة تصعب معها القراءة ، وكتب العنوان بالخط الثلث ، وكتب العناوين الفرعية بخط الثلث أو النسخ أو بالخط الفارسى . وقدمها للأستاذ نيابة عن الطلاب بعبارة تنم عن وفاء الطلاب وعلى مدى تقديرهم ومحبتهم لأستاذهم الجليل .

وقد قمت بالبحث فى دار الكتب ومكتبة وزارة التربية والتعليم ومكتبة نهضة مصر التى نشرت بعض كتبه ، فلم أجد ما يدل على أن هذه المحاضرات قد نشرت ، غير أنى وجدت فى الجزء الثانى ص 103 المنشور سنة 1933 من كتابه " علم النفس التربوى – أربعة سطور فى وسائل الإيضاح فى التاريخ تتفق مع ما ورد متفرقاً فى المحاضرات .

وهذا يفيد زيادة فى التوثيق فقط . وعليه فقد رجحت أنها لم تنشر وعرضتها على الأستاذ الفاضل الدكتور حامد طاهر فوافق على نشرها فى سلسلته الرائعة " دراسات عربية وإسلامية " . وعندئذ قمت بنسخها من جديد فى صورة أبرزت فيها الحروف والكلمات التى طمست بتأثير الزمن ، وغيرت بعض الكلمات ، وأضفت أخرى تبعاً للسياق ، وصححت الأخطاء النادرة ؛ فالناسخ كان حريصاً جداً على سلامة اللغة والرسم الإملائى ، وأضفت بعض العناوين وغيرت بعضها ، وغيرت وأضفت فى علامات الترقيم . وأرجو أن أكون قد أديت واجب تذكر الفضل لأستاذنا الجليل . كما يسعدنى أن أقدم خالص الشكر للأستاذ الفاضل الدكتور حامد طاهر نائب رئيس جامعة القاهرة ، محيياً فيه روح الوفاء والنبل والإخلاص والتفانى فى حمل الأمانة العلمية ونشر المعرفة والثقافة ؛ فجزاه خير الجزاء . والله الموفق .

المحقق

النص المحقق

الغرض من دراسة التاريخ :

إن لدراسة التاريخ غرضاً أسمى وغاية نبيلة ؛ إذ أن دراسته تحيطنا علماً بحياة النوع الإنسانى من حيث أطوار نموه العقلى ، وظهور آثار هذا النمو فى أعماله وأقواله ونظمه الاجتماعية .

وقد تحدث ابن خلدون ونابليون عن فائدة التاريخ ، ويقول "دلتون": " إننا بدراستنا للحركات العالمية الكبرى الماضية نتزود بالمعلومات الكافية التى تساعدنا على فهم العالم الذى نعيش فيه ، وتقدير أحوالنا الاجتماعية الحاضرة حق قدرها ؛ فالحاضر ابن الماضى ، والحركات التاريخية سلسلة مرتبطة الحلقات لا تكاد توجد واحدة منها منعزلة عما قبلها أو بعدها ".

ومن حيث إن الفرد يكون عنصراً من عناصر المجتمع الذى يعيش فيه فإن معرفته لأحوال العالم على العموم ، وفهمه لأحوال المجتمع الذى يعيش فيه على الخصوص ، يؤدى بالطبع إلى معرفة الأسباب التى جعلته يصل إلى ما وصل إليه من أنواع الثقافة ، ويعجز عن الوصول إلى ما لم يصل إليه منها .

وإذا عرف المرء ماضى النوع الإنسانى وحاضره ، وفهم الأسباب التى أدت إلى انتشاره على وجه البسيطة بالحال التى هو عليها الآن ،

وأحاط علماً بالوسائل التى أدت إلى رقيه الرقى التدريجى المشاهد ؛ فإنه يمكن أن يؤول الحوادث تأويلاً معقولاً ، ويصدر عليها أحكاماً صـــحيحة مبنية على التبصر والتروى وقياس الشاهد بالغائب والحاضر بالماضى ، مع ملاحظة الظروف المختلفة التى قد تؤدى إلى اختلاف هذا اعن ذلك .

وتدريس التاريخ وسيلة من أحسن الوسائل التى يتخذها المربون لتدريب النشء على التعمق فى البحث والنظر ، ووزن الأشياء بمعيـــار الحكمة رغبة فى معرفة حقائقها والوصول إلى أحكام صحيحة بالنســـبة إليها .

ولا ريب أن دقة النظر والتنقيب قبل إصدار الأحكام ومعرفة قياس الأشياء بنظائرها لمما يؤدى إلى تقوية المدارك العقلية ، ويعودها الفكر الصحيح ، وهذا أكبر مساعد للإنسان فى حياته العملية . ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل إن دراسة التاريخ تساعد على التنبؤ بمـــا عســـاه أن يحصل فى المستقبل ؛ فإن كثيراً من العلماء بالتاريخ قد تنبـــأوا بوقـــوع الحرب العظمى قبل وقوعها بسنين ، وكثيراً مـــا نســـمع عـــن تنبـــؤات تاريخية تحصل كما تنبئ بها تقريباً .

ولا يفوتنك أن دراسة التاريخ عظة وعبرة وذكرى ؛ فهو يقـــص علينا قصص الشخصيات البارزة التى أحسنت إلـــى النـــوع الإنســـانى ، وبذرت بذور التقدم ، وخاطرت بحياتها لتوجيه الأنظـــار إلـــى الطريـــق القويمة ، وقادت إلى سبيل الرشاد : هؤلاء هم المصلحون الاجتماعيون والفلاسفة ، والمستكشفون ، والمخترعون ، الذين قدموا للعالم كل مـــا

يمكنهم من خدمة ؛ فبقى ذكرهم ، وعلا مجدهم ، وخلدت آثارهم ؛ فبمثل هؤلاء يقتدى المقتدون ، ومن سيرهم نتعلم الأخلاق الطيبة ، والخلال الطاهرة التى نراها ماثلة أمامنا مجسمة فى أعمال هؤلاء الأبطال ومآثرهم الخالدة . وفى الوقت نفسه نقرأ فى التاريخ عن شخصيات ناقصة عاشت لنفسها ، وماتت ضحية مطامعها ؛ وكانت حياتهم نقمة ، وموتهم نعمة ، وصادفوا ما يستحقون من عقاب على سوء سلوكهم وقبح سيرهم ، ولم يبق من آثارهم إلا ذكريات سيئة ممقوتة ؛ فمن سير هؤلاء نتعظ ونعتبر، فنتجنب أغلاطهم ، ونتباعد عن هفواتهم .

ومن هنا تظهر القوة التاريخية العظمى : قوة الحكم على الرجال التى يستوى أمامها الصغير والكبير ، ويخضع لسلطانها العظيم والحقير ، ويخشى سطوتها الجبابرة ، ويهاب سيطرتها الظلمة والطغاة ، والغاصبون البغاة .

هذا وإن الشخص المهذب الذى يعرف تاريخ العالم على العموم وتاريخ بلاده على الخصوص معرفة تامة ، ويعرف منزلة أمته بين الأمم ومركزها فى وجودها فى الماضى والحاضر – جدير أن يكون عضواً نافعاً لأمته ، محباً لوطنه مساعداً على تقدمها مساعدة يكون رائدها العقل وقائدها الحكمة و الرزانة .

غير أنه لا ينبغى أن نبالغ فى أمر الوطنية ، نفضلها على الحق ؛ بل الواجب أن نفضل الحق على كل شئ .

المعايب فى دراسة التاريخ :

إن دراسة التاريخ لا تؤدى الأغراض التى سبق ذكرها ، ولا تثمر الثمرة المرجوة منها إذا كانت دراسة جافة جامدة قاصرة على تواريخ قيام الحكومات وسقوطها ، وتعداد الحوادث ومعرفة تواريخ وقوعها ، ودراسة تراجم الملوك والسلاطين ورؤساء الدول وغير ذلك ، مما يكاد يكون الغرض منه حشو أذهان التلاميذ بطائفة من الأرقام وأسماء الأمم والملوك والوزراء والوقائع الحربية .

مثل هذه الدراسة لا تسمن ولا تغنى من جوع ، ولا تسد حاجة الراغبين فى دراسة التاريخ دراسة حقيقية ، بل بالعكس تميت القوى العقلية المفكرة ، وتشجع التلاميذ على الحفظ بدون فهم وتعمق فى البحث، ولا توصل إلى غرض واحد من أغراض دراسة التاريخ التى ذكرناها .

أسباب النقص فى تدريس التاريخ :

من الأسباب التى أدت إلى النقص فى تعليم التاريخ :

1- عدم مناسبة مناهج الدراسة لمدارك التلاميذ وبيئتهم ؛ فهى مرهقة لهم ، مجهدة لقواهم ، مشجعة لهم على حفظ الأشياء عن ظهر قلب، وأكثر ما فيها لا يناسب مدارك التلاميذ ، ولا يدخل فى تجاربهم

اليومية التى يميلون إليها بطبيعتهم ، ويرغبون فى معرفتها بفطرتهم.

2- نظام الامتحانات السنوية ؛ فهى أيضاً تشجع على الحفظ بدون فهم .

3- عدم وجود كتب مشوقة فى أيدى التلاميذ ، يجدون فيها ما يودون معرفته مدوناً بعبارات سهلة واضحة ، متصلة الأفكار ، مرتبط النقط، مميزة بالرسوم والمصورات التى تشرح غامضها وتحل مشكلها .

فلا عجب إذا رأينا التلاميذ يملون درس التاريخ ، ولا يقبلون عليه، فليس ذلك من هفواتهم ، ولكنه دليل نقص فى مقدرة المدرس ، أو فى اختيار المادة ، أو فى طريقة التدريس .

وسائل التجديد فى تدريس التاريخ :

التجديد فى تدريس التاريخ لابد أن يشمل جميع هذه النواحى :

إعداد المدرس – اختيار المادة – طريقة التدريس

فمن حيث إعداد المدرس من الواجب فى تدريس التاريخ إعداد مدرسين أكفاء لكل مرحلة من مراحل التعليم .

ففى مدارس الأطفال لابد للمدرس من مؤهلات خاصة لكى يكون قادراً على تدريسه فى هذه المرحلة ؛ فعليه أن يلم بكثير من الحكايات الخرافية (الأسطورية) أو الحقيقية التى يميل إليها التلاميذ.

وعندى أن كتاب (كليلة ودمنة) و (ألف ليلة وليلة) من خير المراجع التى يصح أن يرجع إليها المدرس لهذا الغرض .

ولابد أن يكون المدرس قادراً على إلقاء هذه الحكايات بطريقة جذابة لصغار التلاميذ ، وهذا يستدعى الدربة والمرانة ؛ إذ أن إلقاء الحكايات فن لا يتقنه إلا القليل ، لا سيما بالنسبة لتعليم الأطفال .

وفى المدارس الأخرى – غير مدارس الأطفال – لابد أن يكون المدرسون على جانب كبير من العلم والخبرة ، وأن يعدو أنفسهم إعداداً تاماً لتولى دراسة التاريخ ؛ فلا يكتفوا بما يتلقونه فى مدارسهم ، بل يكثروا من البحث والإطلاع ، ويكون عندهم حرص شديد على جمع الحقائق وترتيبها ووضعها فى قالب يناسب تلاميذهم ، ويكونوا قادرين فوق ذلك على توضيح هذه الحقائق بالرسوم والمصورات الواضحة الدقيقة .

وفى رأيى أن مدرسى التاريخ فى المدارس الثانوية يجب أن يكونوا اختصاصيين ؛ يقوم كل منهم بتدريس عصر من العصور أو أمة من الأمم ؛ فإن ذلك مما يساعده على التوسع فى البحث والتمكن من الطريقة .

ومن حيث اختيار المادة التى تدرس فى التاريخ فمراحل ثلاثة هى: رياض الأطفال – التعليم الابتدائى – التعليم الثانوى .

ففى رياض الأطفال من الواجب أن يحول درس التاريخ إلى درس حكايات خيالية مشوقة عن الحيوانات أو الطيور أو الأشخاص . وهذه

لابد أن تكون مما يسمع عنها الأطفال كثيراً ، ولابد أن يحسن المدرس اختيارها بحيث يكون لكل منها مغزى حسن ، ويثاب فيها المحسن ، ويعاقب المسىء ، وبحيث تحبب إلى التلاميذ الصفات المحمودة كالشجاعة والعمل والاعتماد على النفس ، وتبغض إليهم الصفات الممقوتة ، كالجبن والكسل والاعتماد على الغير .

ومن الواجب أن يكون الغرض الأساسى هنا تشويق التلاميذ إلى الزمن الماضى ومعرفة ما حصل فيه .

وأما فى المدارس الابتدائية : فمن الواجب أن نتبع طريقة القصص فى السنتين الأولى والثانية ، لكن من الضرورى أن تكون الحكايات عن أشخاص حقيقيين .

ومن المستحسن أن نبدأ برجال العصر الحاضر ، وعلى الأخص برجال التاريخ المصرى الحديث . ولا مانع من التعرض لدراسة الحركات والتقلبات السياسية والاجتماعية عند الكلام على تاريخ الرجال الذين لهم علاقة كبرى بها ؛ إنما يكون ذلك بالاختصار .

أما فى السنتين الثالثة والرابعة ، فيبدأ بدراسة تاريخية منظمة . ويستحسن أن يدرس تاريخ مصر كله بالاختصار فى السنة الثالثة ، ثم يعنى بالعصر الحديث – وعلى الأخص بعهد الاحتلال البريطانى – فى السنة الرابعة ؛ فبذلك ينتقل التلاميذ إلى المدارس الثانوية وهم على علم بتاريخ بلادهم من جهة ، وعلى استعداد لدراسة التاريخ دراسة تفصيلية منظمة من جهة أخرى .

وأما فى المدارس الثانوية : فأرى أن تكون دراسة التـاريخ فـى القسم الأول عاماً ؛ فيدرس التلاميذ التاريخ القديم : أى تاريخ الدول التى قامت فى حوض دجلة والفرات ، وفى وادى النيل ، وتاريخ الإغريـق ، والرومان ، والعرب ، ويعرفون ظهور اليهودية ، ثم المسـيحية ، ثـم الإسلام ، وانتشار كل . . ثم تاريخ القرون الوسطى ، ونظام الإقطاعات، وسيطرة الكنيسة ، ثم قيام الدولة العثمانية ، وتاريخ العصور الحديثة ، والإصلاح الدينى ، وانتشـار العلـوم والمعـارف ، والاستكشـافات ، والاختراعات ، ثم الثورة الفرنسية وأسبابها ونتائجها ، ثم ينتقلون إلـى دراسة تاريخ مصر مع التعرض للحركات الأوربية التى أثرت فى تاريخها ونهضتها ، وهكذا . . حتى ينتهوا بالعصر الحاضر ، فيعرضوا للحـرب العظمى وعلاقتها بمصر .

وهناك اقتراحاً بتوزيع هذه الموضوعات فى السنين المختلفة :

1- السنة الأولى : التاريخ القديم : الشرق ، ومصر ، والإغريق .

2- السنة الثانية : الرومان – العرب – القرون الوسطى .

3- السنة الثالثة : العصر الحديث فى أوربا على العمـوم ، وفـى مصر على الخصوص .

وأما فى القسم الثانى مـن التعلـيم الثـانوى : فمـن الواجـب التخصص؛ فيتفرغ طلبة القسم العلمى لتـاريخ نمـو العلـوم الطبيعيـة والرياضية منذ نشأتها ، مع الإلمام بتاريخ العصر الحـديث مـن هـذه الوجهة .

ويتخصص طلبة القسم الأدبى للتاريخ السياسى والاقتصادى ، فى القرون الوسطى وفى العصر الحديث ، ولا سيما فيما يتعلق بمصر وعلاقتها بأوربا على العموم ، وبتركيا وانجلترا على الخصوص .

طرق تدريس التاريخ :

ومن حيث طرق تدريس التاريخ هناك طريقتان ، وهما :

1- الطريقة الإلقائية . 2- الطريقة الكتبية .

أما الطريقة الإلقائية ، فهى الطريقة الوحيدة التى تتبع فى تدريس التاريخ لصغار التلاميذ ، وهى الطريقة التى يتبعها مدرسو التاريخ فى بلادنا المصرية فى جميع المدارس تقريباً ، ولها مزايا لا تنكر ؛ إلا أن ما فيها من عيوب قد جعلها ممقوتة لدى المربين فى العصر الحاضر ؛ لأن حمل التلاميذ فيها على العمل والبحث محدد جداً ، فمعظم عملهم حينئذ يكون مجرد استماع لما يقول المدرس ، وقلما يكون من الميسور للمدرس أن يتبع الطريقة الاستنتاجية فى تدريس التاريخ .

وقد لاحظنا أن كثيراً من الطلبة والمدرسين الذين يتبعون هذه الطريقة يتعسفون ويتكلفون كثيراً ، ويضيعون جزءاً كبيراً من الوقت محاولين استنتاج حكم خاص ، أو الوصول إلى نتيجة معينة ؛ فيكون التكلف ظاهراً . ومعلوم أن التكلف فى إتباع الطريقة الاستنباطية يضيع الفائدة من إتباعها ؛ إذ أنهم – فى هذه الحالة – لا يفكرون تفكيراً جدياً صحيحاً ، ولا يتعودون على البحث المنتج .

فخير للمدرس والتلاميذ حينئذ أن يصرفوا الوقت فيما هو أجدى وأنفع ، وذلك بإتباع الطريقة الثانية ؛ أى الطريقة الكتبية التى يرى كبار المربين وجوب إتباعها مع كبار التلاميذ على الأقل .

الطريقة الكتبية :

الغرض من هذه الطريقة أن يتعود التلاميذ على البحث بأنفسهم ؛ وذلك بمطالبتهم بجمع كل ما يمكنهم جمعه من المعلومات عن موضوع خاص بواسطة البحث فى الكتب التى فى متناولهم . وعلى المدرس حينئذ أن يقوم بعملين مهمين ، هما :

1- اختبار التلاميذ فيما تعلموا .

2- تزويد التلاميذ بما لم يمكنهم الحصول عليه بأنفسهم ؛ وذلك بعد أن يعرفوا عجزهم ، ويشعروا بالحاجة إلى مساعدة المدرس . ففى ذلك الوقت يقدرون عمله حق قدره ، ويقبلون على درسه إقبال الجائع على الطعام والظمآن على الماء .

والقائلون بهذه الطريقة يشبهون التاريخ بالعلوم الطبيعية ؛ فالمكتبة عندهم تقوم مقام المعمل ، والكتب تحل محل الأدوات .

ومن حيث إن التلاميذ فى هذا الطريق يحملون عبء التعليم ، ويتولون جمع الحقائق بأنفسهم فلا شك إذن فى تفوق هذه الطريقة على الطريقة الإلقائية .

وقد قام البرهان العملى تلو البرهان على موافقتها لدراسة التاريخ بجميع فروعه على الأخص ، بما فى ذلك ، تاريخ الأدب .

وهى الطرقة التى يتبعها "الدلتونيون" فى دراسة التاريخ وغيره من المواد . فلا يسعنا مع هذا إلا أن نقول بوجوب إتباعها ، ولكننا نقصر ذلك على التدريس للمتقدمين من التلاميذ ؛ إذ من البديهى أنه لا يمكن إتباعها فى رياض الأطفال ، ولا فى السنتين الأولى والثانية من المدارس الابتدائية ، بل إننا نشك فى نجاحها فى السنتين الثالثة والرابعة .

فلم يبق أمامنا إلا المدارس الثانوية والعليا ، ومدارس المعلمين والمعلمات . وفى رأيى أن الوقت قد حان للانتفاع بهذه الطريقة فى هذه المدارس .

ولا ينبغى أن نعتذر بأن الكتب التاريخية الملائمة محدودة إن لم تكن معدومة ؛ إذ أن هذا لا يمنعنا من الانتفاع بالكتب الموجودة على شريطة أن يكمل المدرس ما فيها من نقص . ثم نطالب النابغين فى التاريخ بوضع كتب جديدة محلاة بالرسوم والصور ، وافية الأغراض المطلوبة ، جامعة لجميع العصور ، مكتوبة بعبارة شيقة وأسلوب ممتع .

ويا حبذا لو عهدت وزارة المعارف للجنة تاريخية – تختار أعضاءها لهذا الغرض – بوضع كتب مستوفية للشروط شاملة للمواضيع التاريخية المهمة على النحو الذى شرحناه ، أو على غيره مما يراه المربون مناسباً لروح العصر ، مطابقاً لحاجة الناشئين فى أطوارهم المختلفة .

وهناك تساءل : ماذا يعمل مدرس التاريخ فى هذه الطريقة ؟

يظن البعض أن فى إتباع هذه الطريقة راحة للمدرس وبقاءه عاطلاً لا يعمل عملاً غير مراقبة التلاميذ ، ولكننا نقول :إن المجال للعمل يكون أوسع بكثير أمام المدرس إذا اتبع هذه الطريقة ؛ إذ أنه من الواجب عليه :

1- أن يرشد التلاميذ إلى الكتب المهمة ، ويعين لهم النقط التى يجب أن يبحثوها .

2- أن يقوم بتكميل النقص فى هذه الكتب ، وتوضيح النقط الغامضة منها ، واختصار النقط التى أطالت الكلام عليها ، وأسهبت فى بحثها.

3- أن يختبر التلاميذ فيما تعلموه ، وهذا أمر مهم جداً فى هذه الطريقة.

وكل من هذه الأمور الثلاثة عمل شاق يحتاج إلى مجهود كبير ؛ فهى تتطلب من المدرس ما يأتى :

أ- الإطلاع على عدد كبير من الكتب ، ومعرفة أيها أكثر فائدة ، وأقرب إلى أذهان التلاميذ . ولا يخفى ما يحتاج إليه ذلك من البحث والتنقيب والتمحيص حتى يكون المدرس على بينة من أمره ، ويكون إرشاده مبنياً على أساس الخبرة والمعرفة .

ب- قراءة ما يمكن العثور عليه من الوثائق التاريخية ، والآثار ، والقطع النثرية أو الشعرية التى لها علاقة بالموضوع الذى يدرسه التلاميذ.

وهذه نقطة مهمة جداً لا يعنى بها مدرسو التاريخ فى بلادنا ؛ وما ذلك إلا لعدم عنايتهم بالآثار الأدبية والتاريخية ، مع أن مدرس التاريخ

المُجيد لابد أن يحيط بهذه الآثار ، ويكون على اتصال تام بها ، وعليه أن يجمع أكبر عدد ممكن منها ، ويحتفظ به ليستخدمه عند الحاجة .

جـ- ثم إن اختبار التلاميذ يتطلب مجهوداً كبيراً من المدرس ؛ إذ عليه أن يعد الأسئلة ، ويصحح الأجوبة ، ويرشد التلاميذ إلى مواضع خطئهم ونقط ضعفهم .

طرق الاختبار فى التاريخ :

للاختبار فى التاريخ طرق كثيرة نذكر منها :

1- الكتابة الإنشائية العادية : كأن يطلب المدرس من تلاميذه كتابة موضوع إنشائى عن تاريخ حياة رجل ، أو وصف حادثة تاريخية مع ذكر أسبابها ونتائجها . وهذه هى الطريقة المتبعة منذ أصبح التاريخ مادة من مواد الدراسة ، وهى على قدم عهدها لا تزال من أهم الطرق، ولكننا نأخذ على المدرسين الاقتصار عليها ، والاهتمام بالتواريخ وسرد الحقائق التاريخية الجافة التى يحتاج سردها إلى الحفظ .

فمن الواجب أن يكون للطرق الأخرى الآتى ذكرها نصيب من عناية مدرسى التاريخ والممتحنين فيه ، أو أن ينوعوا فى الطريقة القديمة على الأقل ؛ كأن يطالبوا التلاميذ بأن يصفوا موقعة حربية بلسان أحد الجنود ، أو يكتبوا خطبة خيالية بلسان أحد القواد ، أو يصفوا حال

قوم محاصرين أو مقبوض عليه ، إما بلسان أحد أعدائهم ، وإما بلسان أحدهم . .

ومن المفيد أيضاً أن يكتب التلاميذ مقالة بصورة منـــاظرة بـــين الجنديين ، أحدهما من جنود الماضى ، والثانى من جنود العصر الحاضر، أو بين ملكين ؛ أو بين امرأتين . وهكذا .

ومن المهم أن يطالب التلاميذ بإبداء رأيهم فى الأسباب التى أدت إلى أخطاء تاريخهم ، وبتقديم ما يرونه من الاقتراحات لتحاشى الوقـــوع فى هذه الأغلاط .

2- الطريقة الثانية هى : طريقة تحرير الخطابات التاريخيـــة ، خياليـــة كانت أو حقيقية ، وتدوين ردود على هذه الخطابات .

وهذه الطريقة تشبه الأولى إلا أن ما يحكى هنا يكون على ســـبيل التخاطب ؛ بأن يتخيل الكاتب صديقاً له فيخبره بما حصل فى أثناء موقعة حربية ؛ برية أو بحرية ؛ أو حصار ، أو سجن ، أو يصف حالة بلاد ما وهى على وشك الثورة ، أو بعد انتهاء تلك الثورة ؛ أو يتخيل أنه أحـــد الفاتحين ، فيحرر خطاباً باسمه إلى أمير بلد يريـــد فتحهـــا ؛ أو يتخيـــل العكس ، ويكتب رداً على ذلك التهديد ؛ أو ... أو ... وهكذا .

3- ويستحسن أحياناً أن يطالب التلاميذ بإنشاء خطبة على لسان واحـــد من رجال العصر الذى يدرسونه ؛ كأن يحرروا خطبة على لسان سعد باشا زغلول ، أو بلسان عبدالله النديم .

4- ومما تجب العناية به فى اختبار التلامذة فى التاريخ مطالبتهم بتدوين رسوم ومصورات تبين حركات الفاتحين ومحال المواقع الحربيـــة ، وغير ذلك ؛ كأن يطالبهم المدرس برسم خطـوط علـــى مصـــورات جغرافية تبين اتجاه الفتوحات الإســلامية معــززة بتواريخهـــا ؛ أو حركات الإسكندر الأكبر فى أثناء فتوحاته ، أو يأمرهم بأن يرســموا مصورات تبين حدود مملكة ما فى عصر أو عصـــور مختلفـــة ، أو تبين مواقع المدن التاريخية التى درست بالنسبة لمدن عصرية قامت على أنقاضها ، أو على مقربة منها.

5- ومن الضرورى أن نلجأ أحياناً إلى إحالة التلاميذ علـــى المصـــادر التاريخية المطولة ، ليطلعوا فيها على موضوع أو موضوعات ما، ثم نختبرهم فى هذا ، أو أن نطالبهم بكتابة خلاصة ما تعلموا.

هذه هى بعض الطرق التى تتبع فى اختبار التلاميذ فى التـــاريخ ذكرتها لك ، وإنى لواثق من أن المدرس الذى يعنى بمهنته إذا فكر يجد أمامه طرقاً أخرى يصح إتباعها .

طريق السير فى درس التاريخ :

يجب أن يشمل درس التاريخ الكامل المراتب الآتية :

1- مقدمة مناسبة للمدرس وللتلاميذ .

2- إلقاء نقط الدرس بعبارة متينة وأسلوب جذاب ، مع مراعاة ترتيبها ، والاقتصار على المهم منها . ولابد من حسن الأداء ، والجنوح إلى السهولة والهدوء .

3- استنتاج ما يمكن استنتاجه من التلاميذ .

4- استخدام وسائل الإيضاح الملائمة .

5- تدوين نقط الدرس نقطة نقطة على السبورة ، بحيث تكون مختصرة واضحة .

6- اختبار التلاميذ فى آخر الدرس شفوياً بطريق الأسئلة والأجوبة ، وليكن للموازنة وذكر الأسباب والنتائج أكبر منزلة .

7- يستحسن فى غير دروس النقد أن يطالب التلاميذ بإعادة الدرس بطريقة إلقائية .

وسائل الإيضاح فى التاريخ :

ربما يكون من الحق أن نقول : إنه لا يمكن الانتفاع بعدد كبير من وسائل الإيضاح مثل العدد الذى ننتفع به فى دراسة التاريخ . ومن هذه الوسائل:

1- النماذج التاريخية :

والمراد بذلك ما يشمل الآثار التاريخية نفسها ، كبعض الأسلحة ، وملابس الجند ، وأدوات الحرب ، وأدوات المطعم والمشرب التى كان

يستعملها القدماء ، وكذلك تماثيل لهذه الأشياء فى حالـــة عــدم إمكـــان الحصول عليها .

2- الصور :

ويراد بذلك صور الأبطال والفلاسفة والعلماء والساسة والملوك ، وكذلك صور الأشياء السابقة – المذكورة فى النماذج التاريخية – إذا لم يكن الحصول عليها ولا على نماذجها ، وصور المدن والبيوت والحصون والقلاع والمعابد ودور العلم القديمة ، وغير ذلك مما يقرب الماضى إلى أذهان التلاميذ ، ويعطيهم فكرة واضحة عن طرق المعيشة على العمــوم فى بلاد غير بلادهم وعصور غير عصورهم .

3- الرسوم :

والمراد بذلك ما يعمله المدرس أو غيره من الرسوم الحقيقية أو الخيالية للأشياء السابقة إذا لم يمكن الحصول على صورها ؛ ويدخل فى ذلك أيضاً الرسوم المبينة للخطط الحربية ومواقع الجيوش والطرق التى سلكوها .

4- المصورات الجغرافية التاريخية :

وهذه من الأهمية بمكان عظيم بحيث لا نكون مبالغين إذا قلنـــا : إنها العنصر الأساسى فى درس التاريخ ؛ إذ يستخدمها المدرس فى بيان

مواقع المدن القديمة بالنسبة للحديثة ، وتوضيح حركات الفاتحين ، وإظهار حدود الممالك والإمبراطوريات التاريخية ، وبيان علاقة بعض هذه ببعض فى العصور المختلفة . وإنى أقول – مع الأسف – إننا فقراء جداً بالنسبة للمصورات التاريخية .

ولا يفوتنك أن للمصورات الطبوغرافية فائدة عظمى فى دراسة تاريخ البلاد ؛ وذلك أن المدرس يستعين بها على بيان آثار البيئة والموقع الجغرافى فى مركز البلاد السياسى والاقتصادى فى العصور المختلفة ، وكذلك فى تاريخ البلاد الخاص ، وطبيعة سكانها ، ووصف أخلاقهم وعاداتهم وآدابهم ، بل وعقائدهم .

5- الوثائق التاريخية :

مثل صورة معاهدة ، أو خطبة قائد حربى أو زعيم سياسى ، أو قصيدة شعرية لها علاقة تاريخية بالموضوع الذى يدرس . وهكذا .

6- الفانوس السحرى :

ووظيفته تكبير الصور وجعلها واضحة جذابة . ولا يخفى ما لهذا من الآثار فى توضيح الغامض ، وتشويق التلاميذ ، وسهولة العرض والإطلاع .

7- الأفلام التاريخية التى تكون مفيدة للتلاميذ :

وهذه من أكثر وسائل الإيضاح فائدة .

تلك هى أهم وسائل الإيضاح التى تستخدم فى التاريخ ذكرناهـــا . ولا بد أن يراعى فى استخدامها أن تكون واضحة وافية قاصـــرة علـــى المطلوب ، وأن تعرض فى الوقت المناسب .

ومن المستحسن أن يكون لكل مدرسة متحف تـــاريخى جغرافـــى طبيعى ، فأقل ما يمكن عمله تخصيص حجرة للتاريخ تكون مزودة بالكتب اللازمة والمجلات المصورة والصور والتماثيل والمصورات الجغرافيـــة التاريخية التى لا غنى لمدرس التاريخ عنها . فبهذه يكون درس التاريخ لذيذاً ومفيداً .

ربط التاريخ بغيره من المواد :

قد علمت فيما علمت أن التربية الحديثة تميل إلى ربـــط المـــواد الدراسية بعضها ببعض ما وجد المربون لذلك سبيلاً . ولعلك قد ســـمعت أن بعضهم يميل إلى جعل التدريس فى المدارس الابتدائية عاماً غير مقيد بمنهج خاص ؛ ومعنى ذلك أن يترك للمدرس الحرية التامة فى تدريس ما يود تدريسه مهما اختلفت المواد التى يعرض لها على شريطة :

1- أن يكون هناك اتصال ظاهر بين أجزاء المادة التى يدرسها .

2- أن تكون هذه المادة موافقة لمدارك التلاميذ مرتبطة بحياتهم العملية.

وإن الطريقة المسماة بطريقة (المشاريع) مؤسسة على هذه النظرية ، وهى طريقة لا بأس بها ، لولا أن نظم التعليم تحول دون تحققها ؛ فنظام الامتحانات ، وتخصص المدرسين ذلك التخصص الجزئى المتبع حتى فى مدارسنا الثانوية ، ونظام حجر الدراسة ، وكيفية بناء المدرسة وتأثيثها . كل هذه تجعل من الصعب – إن لم يكن من المستحيل – ربط المواد الدراسية بطريقة عملية يكون للمدرسين الحرية التامة فى وضعها وإتباعها .

فنحن والحالة هذه مضطرون للبحث عن طريقة أخرى يمكن بها ربط المواد . وليس هناك من وسيلة غير تعاون المدرسين ، وسعيهم جميعاً نحو هذا الغرض الأساسى الذى هو ربط الحقائق العلمية بعضها ببعض ، لكى يشعر التلاميذ أن المواد المختلفة ليست – كما يزعمون – منعزلة ، ولكنها متصلة ، تبحث عن حقائق العالم ولكن من نواح مختلفة؛ وهى مع ذلك متينة الارتباط ، شديدة الاتصال ، يساعد بعضها بعضاً ، ويحتاج بعضها إلى بعض .

التاريخ والمواد الأخرى :

ولئن كانت مواد الدراسة مترابطة – كما ذكرنا – فإن ارتباط التاريخ بغيره أشد وأظهر ؛ إذ أن له علاقة كبرى بالجغرافيا واللغة والأدب والعلوم والهندسة العملية ، وغيرها من الفنون ؛ وكذلك بالفلك ،

والعلوم الرياضية إلى حد ما . وإن ارتباط التاريخ بهذه المواد يظهر من ناحيتين :

أولاً : من حيث إن لكل منها تاريخاً حاصلاً يذكر فيه نشأته ونموه؛ فهناك تاريخ للجغرافيا ، وتاريخ للأدب ، واللغة ، وللعوم الطبيعية تاريخ؛ كما أن للفنون تاريخاً .

ثانياً : من حيث إن ظهور هذه العلوم كان له أثر أو آثار فى تاريخ النوع الإنسانى ، وفى تقدمه المادى والأدبى .

فمن ذا الذى ينكر أن موقع مصر الجغرافى – مثلاً – كن ولا يزال له آثار ظاهرة فى تاريخها السياسى والاقتصادى والاجتماعى . ومن الذى لا يرى أن ظهور القرآن الكريم بين العرب أحدث فيهم أكبر ثورة سياسية دينية اجتماعية عرفها التاريخ . ومن الذى لا يعرف أن انتشار الإسلام ساعد على انتشار لغة العرب وحروفهم ، بل وروحهم وعقليتهم فى الممالك التى فتحوها .

وهل هناك شك فى أن لظهور العلوم الطبيعية والرياضية والانتفاع بها من الآثار فى نهضة أوربا فى القرنين الأخيرين ما يكاد يراه الأعمى، وإنك لتكاد تلمس آثار المستكشفات والمخترعات فى الصناعة والتجارة وفى عالمى السياسة والاقتصاد على العموم . كل هذه حقائق تحتم على مدرسى التاريخ أن يشيروا على الأقل إلى آثار الحقائق الجغرافية ، أو اللغوية ، أو العلمية ، وغيرها فى تاريخ العالم الإنسانى ومنتجات الإنسان العلمية ، والفنية ، والمادية ، والأدبية .

التاريخ والأعمال اليدوية والرسم :

ذكرت لك فيما تقدم أن وسائل الإيضاح فى التاريخ متعددة ، تشمل النماذج والصور والرسوم وغيرها . وهنا نريد أن نقول : إنــه يجــدر بمدرس الأعمال اليدوية والرسم أن يخصص بعض الدروس لعمل النماذج التاريخية ، كأن يطالب التلاميذ بعمل نماذج للخوذة أو غيرها من الأدوات والآلات الحربية التى كانت تستعمل فى القرون الوسطى ، وكأن يــأمرهم بأن يعملوا بالاشتراك نماذج لبناء أثرى ، أو لسفينة حربية تاريخية ، أو للمنجنيق ، أو للجيلوتين .

وكذلك يأمرهم برسم بعض هذه الأشياء وما أشــبهها . فبعمــل النماذج والرسوم والأعمال اليدوية يربطهم بالتاريخ ؛ فيــدرك التلاميــذ معنى هذه الأشياء ، ويفهمون فائدتها ، ويمكنهم أن يقارنوا بينها وبــين ما هو مستعمل فى الوقت الحاضر .

التاريخ وفن العمارة :

تعلم أن لكل عصر من العصور مميزات من وجهة العمارة ، كما أن لكل أمة ذوقها وطريقتها فى بنــاء البيــوت والمســاجد والكنــائس وغيرها.

وإن دراسة تاريخ العمارة من المواد المشوقة التى يعنــى بهــا الأوربيون ؛ وليس من الغريب أن كثيراً من المستشرقين قد بحثوا هــذا

الموضوع ، وكتبوا المؤلفات الضخمة عن فن العمـارة فـي الجاهليـة والإسلام فى الممالك الإسلامية المختلفة . ونحن – ولله الحمد – لا نزال نياماً ؛ إذ لا نرى بين أيدينا من الكتب العربية ما ينقـع الغلـة ، ويبـل الصدى ؛ فنحن عالة فى هذا الصدد على علماء الغرب ، كما نحن عالة عليهم فى غير ذلك من الأمور . وإن الرجل منهم ليأتى إلينـا ، فيلقـى علينا المحاضرات الضافية فى عقر دارنا عن فن العمارات فـى الـبلاد الإسلامية ، ولا تأخذنا الحمية الدينية ، ولا العزة الوطنية ؛ فنقبل علـى دراسة هذا النوع المهم من فروع التاريخ .

وإن أقل ما يمكن عمله هو إعطاء دروس بسيطة فى فن العمارة ، ولو العربى منها فقط ، فإن لم يمكن ذلك ، فليـذهب مدرسـو التـاريخ بتلاميذهم إلى المساجد وغيرها من الأماكن الأثرية ، وليرشـدوهم إلـى ملاحظاتهم والالتفات إلى ما فيها من جمال فنى إن كانوا يعلمون !!

التمثيل التاريخى :

التمثيل التاريخى من الوسائل التى يتخذها مدرسو التاريخ لتشويق التلاميذ ، وحملهم على محبة هذه المادة والإقبال عليها ؛ إذ أن التلاميذ بطبيعتهم يميلون إلى الحركة والتمثيل وتقليد الغير فى ملابسهم وحركاتهم وطرق معيشتهم .

والتمثيل فوق ذلك من أنجع الوسائل لتثبيت الحوادث فى أذهان التلاميذ ، وصبغها بصبغة جدية مؤثرة قلما تنسى . ويجد التلاميذ فيه فرصاً كافية للتعود على الخطابة وحسن الأداء وتقوية الشخصية .

صعوبات التمثيل التاريخى وكيف نذللها ؟

يرى كثيرون أن من الصعب الانتفاع بالتمثيل التاريخى فى بلادنا ؛ وذلك :

1- لقلة الروايات التاريخية المكتوبة بعبارة تلائم مدارك التلاميذ والتى يمكن اتخاذها أساساً للتمثيل التاريخى فى المدارس .

2- لأن التمثيل يتطلب الحرية فى الحركات ، وأماكن الدراسة ليست معدة لذلك . وإذا لم يقم التلاميذ بالحركات التى يتطلبها التمثيل فإن فائدته تكون محدودة لا تكاد تذكر .

3- لأن وقت التلاميذ ضيق لا يسمح لهم بتحضير الروايات وتمثيلها تمثيلاً جيداً .

ولكنا لو بذلنا جهدنا لأمكننا التغلب على كل هذه الصعوبات .

أ- أما عن الأولى ؛ فمن السهل أن يعهد إلى كبار التلاميذ بتعيين الحادثة التى تمثل والأشخاص الذين يمثلونها ، ثم بكتابة رواية مختصرة عن هذه الحادثة ، ويكون ذلك بإرشاد المدرس وتحت رعايته . وليس هناك مانع مطلقاً من أن يضاف إلى عناصر الرواية الحقيقية عناصر أخرى خيالية تكملها على شريطة أن العناصر الأساسية الحقيقية لا تضيع خلال الخيالية.

ب- أما الصعوبة الثانية ؛ فيمكن التغلب عليها بإعداد حجرة خاصة من حجر الدراسة للتمثيل التاريخى ، ينتقل إليها من يريدون القيام بالتمثيل .

جـ- ومن الممكن التغلب على الصعوبة الثالثة بتقليل عدد الروايات والاختصار فيها ، وبجعل مناظرها قاصرة على الحوادث التاريخية المهمة.

وإنا – على كل حال – نجزم بأن للتمثيل التاريخى من الفوائد ما يسوغ بذل كل جهد ممكن للتغلب على كل صعوبة تعوقنا عن السير والتوسع فى إتباعه فى مدارسنا المصرية ، وعلى الأخص فى المدارس الثانوية والعليا .

الرجوع إلى السعادة البدائية [أو فرح البدء]
عند الحكيم الترمذى وابن عربى

أ.د. جنفيف جوبيو *

بهذا العنوان نريد أن نشير إلى فكرة نادرة جداً فى تاريخ الفكـــر الدينى بشكل عام ، وخاصة فى مجال الأديان التوحيدية السماوية المنزلة.

أما فى الميدان الإسلامى فنجدها فقط عند أقليـــة مـــن الفلاســـفة [والكندى منهم] ومن الصوفية والروحانيين مثل الحكيم الترمذى وابـــن عربى ، وهى اعتقاد رجوع بنى آدم كلهم إلى الحالة التى كانوا عليها فى البدء ، قبل كل خلق وكل وجود بخروجهم جميعاً وبدون استثناء من النار أو نجاتهم من عذابها فى آخر الزمان .

سنبدأ بالفحص عن آراء الحكيم الخراسانى لأنه ســبق المفكـــر الأندلسى فى بيان هذه الفكرة وأيضاً لأنه بحسب ما وجدناه حتى الآن أول الروحانيين الذين تكلموا فى هذا الموضوع .

أما ابن عربى ، مع أنه قد عاش بعد أكثر من ثلاثة قـــرون بعـــد الترمذى فهو ثانيهم . وبالفعل لا نعرف فى تلك الفترة الطويلة التى تقع بينهما أى مفكر صوفى آخر أشار إلى هذه النقطة ، وقد وجـــدنا أيضـــاً

* أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة ليون – فرنسا

بعض العناصر التى تشهد بأنه يوجد هناك تأثير من الحكيم الترمذى على فكر ابن عربى فى هذه المسألة كما يظهر فى موضوعات أخرى كثيـــرة أبرزها فكرة ختم الأولياء .

إن لفكرة الرجوع هذه صلة قوية ومباشرة بمـــا يســـمى النـــور المحمدى أو الحقيقة المحمدية عند الصوفية ، وسوف نـــرى أيضـــاً أن تصوراتهم لماهية الفردوس تختلف عن مفاهيمها المختلفة لهذا التصور.

فرح البدء فى منهج الحكيم الترمذى .

يستعمل الترمذى العبارة " فرح البدء " فى كتابه الصفاء فيقول : "فى آخر يوم القيامة يترك الله الأعداء فى النار كأنهم لم يكونوا ، ثم يقبل على الأحباب بالفرح الذى كان فى البدء فإذا ظهر ذلك الفرح منه بثّه فى أهل الجنان "[1] . هكذا ظهر هذا الفرح المبدئى من عند الله ثـــم أصـــبح فرحاً بشرياً . لذلك نستطيع أن نقول إن للفرح معنيين : فرح الله وفرح الإنسان . وكل واحد منهما فرح مبدئى ولكنه مفهوم بـــالطبع أن الفـــرح الإلهى سبق الفرح الإنسانى وزيادة على هذا الفرح الأول ليس فقط أصل الثانى بل هو موجود فى أصل خلق كل نفس كما يشرحه الترمـــذى فـــى نصوص أخرى سوف نتناولها فيما بعد .

---

[1] مسألة فى التقوى ، مخطوطة شستر بيتى ، مختارات كتاب الصفاء ، قمر 4459، ص75 ب.

يصف الترمذى الفرح الإنسانى الأصلى وأحواله بكل دقة فى كتابه غور الأمور وفى رأيه أن هذا الفرح هو حالة الناس قبل خلق كل شئ فى الكون : " حيث لا أرض ولا سماء ولا عرش ولا كرسى ولا قدر ولا قضاء ولا شئ ولا مقادير . نظر [الله] إليهم فى هويته وفرديته وديمومته وقدمه فاجتباهم وهداهم واختارهم لنفسه وجعل أسماءهم عنده فى سابق علمه ليوم خروجهم ودينهم بين يديه فى غيبه المكنون ينظر إليهم وكنفه بالمحبة عليهم ويباهى بهم خلقه وخليقته حتى يمجدونه يثبتونه ويركعون ويسجدون له وحيث يسلمون سيوفهم النورانية من أغمادها مموهة بماء المحبة محددة بالمعرفة مثقلة بالإخلاص فيهزونها بالشوق بين يدى الجليل على بساط الفرح فتلمع سيوفهم وتشرق منها أنوار فتحرق الحجب هيبته وتحير الملائكة سلطانه و تحرث الشرك والكفر نيرانه ويرتعد من الشوق إلى صاحبها عرش الجليل وينبع وتزهر جنان الفردوس من طيبة فيا له من عز ويا له من شوق لو كنت تعقل "[1].

إن هذا الفرح فرح إقرار التوحيد وعبادة الله وهو إحساس خلق الإنسان كما يقول الترمذى فى كتابه الدرّ المكنون : " التدبير الأصلى الذى عليه الأساس هو تدبير العبودة "[2]. وهذه عبودة فقراء رب العزة الذين هم بلا جسد ولا روح ولا إيمان ويدخلون الجنة خمسين ألف سنة

[1] غور الأمور للحكيم الترمذى تحقيق جنفيف جوبيو حوليات إسلامية ، المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة 1994، المجلد الثامن والعشرون .

[2] [ولكن فى الجنة يكون الإنسان حراً] الدر المكنون ، مخطوطة ليبسيغ رقم 212/ 2 ، ص 126.

قبل الأغنياء وهى أن : " ترى نفسك قرآن ولا محمد ولا علم ولا دنيا ولا آخرة ... أليس كان الله ولا شئ غيره وكنت فى سابق علمه كما خلقك فترى نفسك مع هذه الأشياء التى أعطاك فى سابق علمه فلما أبدا شخصك فى الدنيا وأخرجك وصورك و ركبك فى أجمل صورة وأحسن تركيب وتقويم فأقبل هذا الجسد منه ثم حل فيه روحاً فأقبل هذا الروح منه ثم أخرجك من بطن أمك ولا تعلم شيئاً ومَن عليك بمعرفته فاقبل هذه المنة منه ثم مَن عليك بمحمد فاقبل محمداً منه ثم مَن عليك بالقرآن والهداية ... إلى أخره "[1].

وفى نظام الترمذى تكون هذه العبادة عبادة القلب لأنه فى رأيه بدء أمر الإنسان بقلبه : " ابتداء نور التوحيد من القلب إلى الصدر ومن الصدر إلى الجوارح "[2]. نفهم من هذا ومن نصوص أخرى [3] أن هذه العبادة بدأت قبل كل خلق حيث لم يكن الناس إلا قلوباً ، لذلك فى يوم البال [أول قسم من يوم المقادير وقت الاختيار الأول لمشاهدة الإله] الذى يخلف البدء ، يكلم الله القلوب [ولم يقل النفوس أو الأرواح] ، و:"بالرحمة يغسل القلوب حتى تطهر"[4].

فمن كل ذلك يمكن لنا أن نقول إن فى وجهة نظر الترمذى البدء هو أول مظهر لما يكون فى سابق علم الله . وهو يؤكد فى كتابه الصفاء

---

[1] الدر المكنون ، ص 126 ب.

[2] تفسير قوله (فأتاهم ثواب الدنيا) ، مخطوطة شستر بيتى ، ص 118 أ.

[3] كالذى يقول فيه إن العلم الذى على اللسان كان بدؤه من القلب مخطوطة شستر بيتى ، ص 136.

[4] الدر المكنون فى أسئلة ما كان وما يكون ، ص 161ب ، 162 أ.

بأن البدء سبق المقادير ، ولذلك كان العباد هذا اليوم خاليين مـــن كـــل خطيئة وكل سيئة وكل معصية فيقول : " فصاحب هذا – يعنى المعارف – خلص إلى المقادير فطالعها بقلبه ثم تخطى إلى البدء من قبل المقادير "[1] فمن هناك عرف الحسنات والسيئات وإنما صارت السيئات ذات حشـــمة بعد أن صارت السيئات فى المقادير حين ظهرت النفوس فأعرضت عـــن الله عز وجل وأقبلت على شهواتها ، ألا ترى أنهم إذا صاروا إلى الجنة حاضره الله عز وجل فى مجلسه محاضرة فقال تعالى له : أتذكر غـــدرك وفجرتك يوم كذا وكذا ؟ فلا يحتشم العباد من ذكرها فصار أمر العباد إلى الأمر الذى كان فى البدء قبل المقادير لأن المقادير وقت الابتلاء والعبودة فلما انتهى الابتلاء منتهاه وزالت العبودة عاد الأمر إلى مبدئـــه "[2]. إذن لما يقول الله : "رحمتى سبقت غضبى" يقصد ضمناً أنه بقوة هذا القـــول يغفر الذنوب ويبدّل السيئات بالحسنات عندما يدخلهم الجنـــة ، " فنـــالوا التبديل مكان الشرك توحيد ومكان المعصية طاعة " [3]. كذلك عند رجوعه إلى حالته الأولى مُنَ الإنسان بتبديل سيئاته بحسنات . إذن : "يتمنى العبد أنه قد استكثر من السيئات" ولهذا السبب يحفظ الله سر القدر وما حَضَّره لعباده ، ومن الضرورى أن تبقى هذه الرحمة محجوبة عن الناس: فـــإن فى نشر سر القدر اليوم حرمان الإيمان ".[4] ومثل ذلك " مثل رجل له ولد

---

(1) يقول أيضاً : فإنه [الإنسان] فى البدء وفى المقادير خلق الدر المكنون، 127.

(2) مسألة فى التقوى ، مخطوطة شستر بيتى ، ص 78.

(3) مخطوطة شستر بيتى ، 77ب.

(4) مخطوطة شستر بيتى ، 78ب .

وهو به معجب وعليه مشفق قد أَعَدَّ له فى خزانته ما لا يحتمله اليوم لصباه وضعف عقله .. حتى إذا أدرك مدرك الرجال واحتمل الوحدانية... ثم جهزه من خزانته التى أعدَّ له "[1]. لأنه قدّر برحمته ودبر كل شئ بالرحمة . وسبب ذلك أن رحمته سبقت غضبه وهذه الرحمة التى تسبق غضبه هى الرحمة العظمى [2].

لهذه الرحمة العظمى وجهان : حب الله وفرحُ الله ولهذا الفرح صلة مهمة بالنور المحمدى . ولكن فى نظام الترمذى : أصل أصول كل شئ هو الحب وحده والحب الإلهى للمخلوقات وقتماً قررّ وجودهم . وأما الفرح فله جانبان : الجانب الأول وهو يسمى أيضاً الرضوان ، ومسكنه دار الله ، ينبثق مباشرة من الحبّ وهو سبب تكوين القلوب قبل خلق الأرواح فى حالة تقرير التوحيد البدائية ومحمد أحدهم . ثم بعد ما أبصره الله فى هذه الحالة ظهر الجانب الثانى للفرح الذى أخرجه الله من الربوبية وهو سبب خلق كل نفس عن طريق خلق أبيهم آدم ، روحه ، نفسه وبدنه وهم ذريته من أصلابه . يقول الترمذى : " أما الفرح الإلهى فهو الفرح الذى فرح الله و أظهره وأخرجه من الربوبية فى الفردية وأخرج من باب ذلك الفرح آدم عليه السلام وذريته فأصل الفرح كان بمحمد صلى الله عليه وسلم وآدم كالقلب له ثم أعطى آدم من ذلك قسطه فمن محمد جرى إلى آدم ولذلك صار اسمه مكتوباً على جبهة العرش

---

[1] مخطوطة شستر بيتى ، 78 ب.

[2] مخطوطة شستر بيتى ، 171.

ولذلك صار أول خطيب يوم القيامة وأول من تنشق عنـــه الأرض وأول شافع وأول داخل الجنة وأول زائر ولذلك صار اسمه حبيباً " والآخرون لم يظفروا بهذا الاسم . وبذلك برزت أمته على الأمم وصارت أول من يدخل الجنة من الأمم "[1].

ولهذا الفرح أيضاً نتيجة مهمة بالنسبة إلى الإنسان وهى أن الله عندما خلق أبا البشر ، استعجل بسبب فرحه بمحمـــد ولـــذلك خلـــق آدم وذريته على عجل . وبسبب هذه العجلة ، ارتكبوا الأخطاء والمعاصى : "أصل خروج الآدمى من باب الفرح خلقه الله بيده لأنه خلقه على صورته ففى وقت ما خلق جاءت عجلة الفرح فخلق آدم من نور العجلة ... وفى البدء كان خروجه من الفرح فلما كان أوان الخلقه ظهرت تلـــك العجلـــة حيث عجنت الطينة ... إنه عار على الآدمى أن يكون ربه ومليكه أظهر خلقه من باب الفرح ليفرح العبد بربه ويفرح الرب بعبده فيدخل هذا العبد فرح الدنيا دنية وشهوة ردية فرد فرح الله "[2].

وهكذا بالنظر لما ورد آنفاً نفهم خير فهم فكرة الترمذى فى أمـــر آدم : أنه مخلوق خاطئ ومن الطبيعى أن يغفر له الله لأنه بسبب فرحـــه صنع على هذه الصفة . وكذلك ندرك معنى طلب آدم فى أمر المغفـــرة : " يا رب خطيئتى التى عملتها كتبتها علىّ قبل أن تخلقنى أو شئ ابتدعته

---

[1] مخطوطة شستر بيتى تفسير (فأتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة)، ص 16ب، 117 أ.

[2] الدر المكنون ، مسألة أصل خروج الآدمى ، ص 20 أ.

من تلقاء نفسى ؟ قال لا بل كتبته عليك قال : فكما كتبته علىّ فاغفر لى"[1].

إذا فى هذا النظام يكون نور محمد سبب خلق آدم وذريته على العجل وهم مخطئة وفى نفس الوقت يكون الخلق أصل المغفرة الإلهية ومحمد هو أول شافع تدخل بفضله أمته الجنة قبل سائر الأمم .

ولكن عندما نقرأ أن أمة محمد سوف تدخل الجنة قبل الأمم نفهم أن فى رأى الترمذى سوف تدخلها كل الأمم بعد أمة محمد . وبالفعل هو يؤكد بأن كل بنى آدم سوف يخرجون من النار فى آخر الزمان ويصف هذه الواقعة فى كتابه (الأمثال) فى الفصل المسمى (حياة أهل النار) حيث يؤكد بأن كل نفر من أهل النار بعدما احتمل عذابه فترة من الزمان يخرج منه بفضل الرحمة الإلهية : " وحياة أهل النار من غسالة أهل الجنة حين يشربون من ماء الحياة على باب الجنة حتى تزول عنهم أدناس الآدمية وأسقامها وأثقالها وأذاها فتجرى تلك الغسالة إلى باب النار فتسقى أهل النار حتى يحيوا بتلك الغسالة ولا يتهنون بها فتلك حياة يجدون بها ألم الحياة ، لا يجدون طيب الحياة فلا حياة ولا موت فهذا الموقف بين يدى الله تعالى فى العار والتخزية أشد عذاباً فى ذلك الخوف والهول والحياء من الذى أميت فى النار والنار تحرق جسده والرحمة من الله تعالى

[1] مخطوطة شستر بيتى ، ص 81 ب.

محيطة به لا يزال يقتضى بها نجاته وخلاصه حتى يخلصه الله تعالى ثم يرمى به إلى الجنة طاهراً "[1].

إذن تصبح النار عند الترمذى مكان تطهير كما يشرحه فى هـذا النص : " السكين يذهب ماؤه وحدته من كثرة ما يقطع به الأشـياء ... وكذلك القلب من كثرة ما يستعمل فى أمور الدنيا فيحتاج أن يعالج كمـا يعالج السكين فتحمى بالنار ... كذلك القلب يحمـى بنـاره وهـو تـرك الشهوات حتى تصل إليه حرارة المنع فيصفو من الكدورة التى فيه "[2]. ولكنه يبقى هناك سؤال واحد . لو خرج من النار كل مسلم بفضل محمد وبسبب الفرح منه ، ما هو سبب خروج الباقى ؟

يعطى الترمذى الجواب التالى : إن سبب هذا الخروج ليست هـى شفاعة مثل شفاعة محمد للأمم ولكن علته حب الله لمخلوقاته وهذا الحب أقدم وأقوى من الفرح كما يقوله : " لما خرجت كلمة التسبيح إنما خرج نور الحب سانياً بعضه على آثار بعض متداركاً لنه فرحه بمحمد والفـرح غلبه الحبُّ "[3]. إن الحب يتجاوز الرحمة . ويضيف الترمـذى كـذلك : "وكل سعة من ذلك العلم [يعنى بحور العلم بالله المتضمنة لأسـماء الله] تملأ ما بين العرش والثرى وكل اسم للعبد به متعلق ... ووسيلة يتوسل بها على ربه وكل اسم له شفيع إلى ربه وهذه جوهرة مكنونة تملأ الدنيا

---

[1] الأمثال من الكتاب والسنة ، تحقيق على محمد البجاوى القاهرة ، 1975، ص 297.

[2] مخطوطة شستر بيتى ، ص 79 ب.

[3] كتاب علم الأولياء ، رقم غوتنغان ، مخطوطة 256، ص 291.

والآخرة وتملأ الملكوت وفوق العرش فنال الموحدون هذا من جـود الله عظيم رأفته وواسع رحمته وأسُ هذا الجوهر حبُّ الله تعالى والفرح بـه فإن الله تبارك اسمُه لم يُعطِ ذلك أحداً حتى أحبه وفرح به وأبداً خلقه من باب الحب والفرح "[1]. نرى أن هذا الحب أقدم وأقوى من الفرح وهـو يوسع على الكون كله . إذا في البداية كان الناس كلهم موحدين وعابدين له وكلهم خلقوا من باب الحب أصلاً ، ثم من باب الفرح ، وأخيراً هـذا الرجوع ليس هو رجوع إلى مكان ما أو إلى حالة ما ولكنه رجوع إلـى حضور الله نفسه ، يقول الترمذى : " يرجع دائماً بدءُ كلِّ شئ إلى الله : فإن كسب العبد وعمل المؤمن فبدؤه من الله[2] وأيضاً الرجوع فهو مـن وجهة نظره : " لا يكون إلا إلى من كنت عنده مرة ولولا ذلك لـم يُسـمَّ مرجعاً"[3]. نفهم ذلك من نص يشرح فيه الترمذى الفرق بين آتى "ممدودة الألف" وأتى "مقصورة الألف" فآتى ممدودة الألف "معناه أعطى على نحو المثال : " آتاهم ثواب الدنيا " ولكن أتى مقصورة الألف معنـاه أعطـى نفسه إياه "[4].

ولم يرفض أحد هذا العطاء . بعضهم استطاعوا رفـض المنـة ، يعنى منة العلم ، منة القرآن أو منة محمد ، ولكنهم كلهم قبلوا الحضرة الإلهية والحب الإلهى ، الذى عرفوه عندما كانوا على الفطـرة ، وهـذا

---

(1) علم الأولياء ، ص 62.

(2) علم الأولياء ، ص 172.

(3) علم الأولياء ، ص 40.

(4) مخطوطة شستر بيتى ، ص 117 أ.

الحب الأصلى الذى يغلب العظمة هو الحالة التى يرجعون كلهم إليها بعد عملية تطهير القلوب فى النار كما يدخل المؤمنون الجنة يوم القيامة بفضل الفرح الأصلى .

وبسبب هذا الحب أيضاً يترك أهل الجنة مكانهم لمحل القربة التى هى مجلسهم البدائى ويحدث ذلك بفضل الجانب الأول للفرح : "فالرضوان هو ذلك الفرح وهو مخزون عن جميع الجنان وهو فى دار الله تعالى ومقصورة الرحمن فى جنة عدن فالرضا فى الموقف يعطيهم رضاه فيرضى عنهم حتى يدخلوا الجنة وينعموا مدة " ثم ينادى منادى الزيارة فإذا زاروه حل عليهم رضوانه أى فتح باب ذلك الفرح الأصلى الذى منه خرج محمد فأعطاهم ذلك فنسوا الجنان ونعيمها بذلك الفرح لأنهم إذا نالوه فرحوا بربهم أن لهم هذا الرب الكريم الذى قد نظروا إليه فى تلك الدار فلذلك وصف الجنة وجنات عدن ثم قال : (ورضوان من الله أكبر) فهذا أكبر من جنة عدن "[1]. وهذا أمر الولاية : قربة الله هى القصد الحقيقى الذى يصلون إليه بعد مرورهم بالجنان . وبكلمات أخرى: هذا أمر الذين أحبوا الله وما أرادوا شيئاً سوى وجهه منذ البدء .

وأخيراً تهدى هذه الرحمة الإلهية الناس عن طريق التجربة إلى التدبير الإلهى وتعلمهم بأن " من لا يرحم لا يُرحم " . ويضيف الترمذى بأن الرحمة أصل ضرورى لأخلاق كل بنى آدم : " روى عن موسى : أنه قال يا رب أوصلتنى بصلة الرحم فكيف بمن تباعد من أرحامى فى

---

[1] تفسير (فأتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) ، ص مخطوطة بيتى 117 أ ، 117ب.

مشارق الأرض ومغاربها قال يا موسى أحب لهم ما تحب لنفسك " وروى عن كعب قال إن سرك أن تصل رحمك ما بينك وبين آدم فأحب لهم ما تحب لنفسك و روى أبوهريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : أحب للناس ما تحب لنفسك[1].

السعادة البدائية عند ابن عربى

أما ابن عربى فهو كذلك يعتقد بأن كل الناس سوف يعرفون فى آخر الأمر السعادة الدائمة . وبيان ذلك فى تفسيره لقوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ) فصرح بالسبب الذى لأجله أوجدنا وهكذا العالم كله "[2]. ولهذا السبب ، عندما يرجع الخلق إلى بدنه ، يرجع على الحالة التى يصفها بقوله : (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) أى ليس لهم فى ذلك تبديل وهذه بشرى من الله بأنه لم يفطرنا إلا على الإقرار بربوبيته فما يتبدل ذلك الإقرار بما ظهر من الشرك بعد ذلك فى بعض الناس لأن الله نفى عنهم أن يكون لهم تبديل فى ذلك بل هم على فطرتهم وإليها يعود المشرك يوم القيامة عند تبرى الشركاء منهم وإذا لم يضف التبديل إليهم فهى بشرى فى حقهم بما لهم إلى الرحمة وإن سكنوا النار فبحكم كونها داراً لا كونها دار عذاب وآلام بل يجعلهم الله على مزاج ينعمون به فى النار بحيث لو

---

[1] مخطوطة شستر بيتى ، ص 79 أ.

[2] فتوحات 1/ 120.

دخلوا الجنة بذلك المزاج تألموا لعدم موافقة مزاجهم لما هى عليه الجنة من الاعتدال . وهو يشرح كيفية هذا الأمر فى كتابه فصوص الحكم ويقول : " وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ولكن فى النار إذ لابد لصورة النار بعد إنهاء مدة العقاب إن تكون برداً وسلاماً على من فيها وهذا نعيمهم فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين ألقى فى النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعود فى علمه وتقرر أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها فى حقه "[1]. فى هذا الموضوع تختلف أراء ابن عربى عن أفكار الترمذى الذى كان يتكلم عن " خروج من النار " أما ابن عربى فهو يتمسك بنص القرآن ويقول إن أهل النار سيبقون فى النار خالدين ولكنهم سعداء فيها. كذلك يصل المؤلف إلى نفس النتيجة ولكن عن طريق آخر بل يقترب كثيراً من الترمذى من جهة أخرى عندما يقول : الرحمة أولى الصفات الإلهية كلها وأنها الصفة التى لها الفضل على كل الصفات الأخرى : "الحكم للسابق فإن اللاحق متأخر عنه ولهذا السابق يحوز قصب السبق (هنا آدم وذريته) وقد تجاور غضب الله ورحمته فى هذا الشأن فسبقت رحمته غضبه فحازتنا ثم لحق الغضب فوجدنا فى قبضة الرحمة قد حازتنا بالسبق فلم ينفذ للغضب فينا حكم التأبيد بل تلبس بنا للمشاهدة بعض تلبس لما جمعنا مجلس واحد أثر فينا بقدر الاستعداد منا لذلك فلما

---

[1] فتوحات 2/ 534/ 535.

انفصلت الرحمة من الغضب من ذلك المجلس أخذتنا الرحمــة بحيازتنــا وفارقنا غضب الله "[1].

يضيف ابن عربى فى كتابه فصوص الحكم : " اعلم أن رحمة الله وسعت كل شئ وجوداً وحكماً وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب . فسبقت رحمته غضبه أى سبقت نسبة الرحمة إليه إلى نســبة الغضــب إليه. ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمت رحمته علــى عين فإنه برحمته التى رحمه بها قبل رغبته فى وجود عينه ، فأوجــدها فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شئ وجوداً وحكماً . والأسماء الإلهية من الأشياء وهى ترجع إلى عين واحدة فأوما وسعت رحمة الله شــيئية تلك العين الموجودة للرحمة وبالرحمة فأول شئ وسعت الرحمة نفسها ثم الشيئية المشار إليها ثم شيئية كل موجود يوجد إلى ما لا يتنــاهى دنيــا وآخرة وعرضاً و جوهراً ومركباً وبسيطاً "[2]. فقيد رحمة الوجوب وأطلق رحمة الامتنان فى قوله تعالى : (ورحمتى وسعت كل شئ) حتى الأسماء الإلهية أعنى حقائق النسب فامتن علينا بنا فنحن نتيجة رحمة الامتنــان بالأسماء الإلهية و النسب الربانية ثم أوجبها على نفسه بظهورنــا لنــا وأعلمنا أنه هويتنا لنعلم أنه ما أوجبنا على نفسه إلا لنفسه فما خرجــت الرحمة عنه "[3].

---

[1] فصوص الحكم 1/ 169.

[2] فصوص الحكم 1/ 177.

[3] فصوص الحكم 1/ 153 .

لكن الفرق الكبير بين هذه النظرة ونظرة الحكيم الترمذى أن فى نظام ابن عربى : محمد هو السبب الوحيد لهذه النجاة من النار وذلك لأنه فى رأيه سبق وجود محمد كل خلق فى علم الله الدائم . تسمى هذه الواقعة على حسب الظروف : حقيقة محمدية ، نور محمدى ، أو كلمة محمدية . ولكن يتخذ هذا التصور فى منهاجه شكلاً فلسفياً تاماً ويكون النور المحمدى فى هذا المنهج أصل بدء كل وجود وجوهر الكون بكامله. أما هذا خاصية الحب عند الحكيم الترمذى . كذلك سبقت هذه الحقيقة المحمدية كل شئ فى الكون وهى أصل الرحمة التى بها يُخرج الله الناس كلهم [المؤمنين فقط عند الترمذى كما رأينا] من النار : " فهو أول شافع بإذن الله وأرحم الراحمين آخر شافع يوم القيامة فيشفع الرحيم عند المنتقم أن يخرج من النار من لم يعمل خيراً قط فيخرجهم المنعم المتفضل وأى شرف أعظم من دائرة تدار يكون أخرها أرحم الراحمين وآخر الدائرة متصل بأولها فأى شرف أعظم من شرف محمد حيث كان ابتداء هذه الدائرة حيث اتصل بها أخرها لكمالها . فبه سبحانه ابتدأت الأشياء وبه كملت ... فلا فلك أوسع من فلك محمد فإن له الإحاطة وهى لمن خصه الله بها من أمته بحكم التبعية فلنا الإحاطة بسائر الأمم " [1]. وقد شرح قبل ذلك أن " أول شئ أوجده الله الأعيان مما يتعلق به علم هؤلاء الملائكة وتدبيرهم الجسم الكلى وأول شكل فتح فى هذا الجسم الشكل

[1] فتوحات 1/ 144.

الكروى المستدير إذ كان أفضل الأشكال "[1]. نجد هنا فكرة كمال الشـــكل الكروى التى هى أصل نظام فيثاغورس وأفلاطون وبعدهم أكثر الفلاسفة من اليونانيين والعرب . وفى نظام ابن عربى هذا الشكل الكامل هو شكل فلك محمد .

وبكلمات أخرى فى هذا العالم يقول : " أول بدء الخلق هو الهباء وأول شئ موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانيـــة "[2]. إذن لا يكـــون العالم الأعلى غير الحقيقة المحمدية نفسها وفلكها الحياة نظيرهـــا مـــن الإنسان اللطيفة والروح القدسى "[3]. ولذلك أيضاً هى تقـــرن بـــالمحرك الأول فى فصل الفتوحات المكية المسمى معرفة دورة فلك سيدنا محمد : "اعلم أيدك الله أنه لم خلق الله الأرواح المحصـــورة المـــدبرة للأجســـام بالزمان عند وجود حركة الفلك لتعيين المدة المعلومة عند الله وكان عند أول خلق الزمان بحركته خلق الروح المدبرة روح محمـــد ثـــم صـــدرت الأرواح عن الحركات فكان لها وجود فى عالم الغيب دون عالم الشهادة وأعلمه الله بنبوته وبشره بها وآدم لم يكن إلا كمـــا قـــال بـــين المـــاء والطين"[4].

إن هذا التصور للحركة موجود فى نظام أرسطو وهو مشهور عند كل الفلاسفة اليونانيين القدماء بأن الحركة الدائرية هى التعبيـــر التـــام

---

[1] فتوحات 1/ 122.
[2] فتوحات 1/ 118.
[3] فتوحات 1/ 120.
[4] فتوحات 143/1.

لعبادة الكون لخالقه . وفى كتابه فصوص الحكم التى يقول عنه أبو العلا عفيفى أنه " كتاب ذو فلسفة محجوبة "[1]. يبين ابن عربى فى الفصل المسمى فص حكمة فردية روحا ، هى الحقيقة المحمدية نفسها : " هو كلمة محمدية بأن شخصية محمد التاريخية " محمد بذاته جسماً و أكمل موجود فى هذا النوع الإنسانى ولهذا بُدء به الأمر وخُتم ... ولما كان حقيقة تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة" [2] ويثبت ذلك عن طريق الحديث التالى : " حبب إلىّ من دنياكم ثلاث ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينى فى الصلاة " [3]. ومن هذا التثليث يظهر الفكرة بأن محمد (فى ذاته الإنسانية) هو أصل الخلق كله ولذلك يقول إن النساء لمحمد كالطبيعة للخلق التى فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادى والأمر الإلهى الذى هو نكاح فى عالم الصورة العنصرية "[4]. وفى الحديث قدم النساء لأنهن محل الانفعال كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة . وليست الطبيعة على الحقيقة إلا لنفس الرحمانية فإنه انفتحت فيها صور العالم أعلاه وأسفله . إن فى نظر ابن عربى هنا النساء رمز المادة التى عليها طبعت صور كل شئ وهى مثل الهيولى عند الفلاسفة .

---

[1] ابن عربى فيلسوف صوفى اصطنع أساليب الصوفية و رموزهم للتعبير عن فلسفتهم وهذا سبب من أسباب التعقيد الذى نلمسه فى كل سطر من أسطر كتبه لا سيما كتاب الفصوص فإن القارئ لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية فيه حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجاً تحت ستار من الرمزية شرح الفصوص، أبو العلا عفيفى ص 10.

[2] فصوص الحكم 1/ 214.

[3] فصوص الحكم 1/ 214.

[4] فصوص الحكم 1/ 218.

ولكن الفرق بين نظام ابن عربى ونظام الفلاسفة أن الهيولى عنده ليست قديمة كما تكون عندهم بل هى تتأخر على الخلق مثلما تتأخر النساء على الرجال لذلك استعمل كلمة النساء التى لها صلة بالنسأة يعنى التأخير كما قال فى القرآن (إنما النسئ زيادة فى الكفر) وأيضاً لهذه الهيولى صلة بالرحمة لأنها ليست إلا النفس الرحمانى .

ثم جعل الخاتمة نظيرة الأولى فى التأنيث (يعنى الصلاة التى بفضلها يرجع الإنسان إلى رحمة البدء) وأدرج المذكر (يعنى الطيب وهو واهب الصور عند الفلاسفة) ويقول إن معنى ذلك أن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها (الطبيعة) وبين امرأة ظهرت عنه (الصلاة) وهذا المذكر أعطاه الله رتبة الفاعلية فى عالم الأنفاس التى هى الأعراف الطيبة فحبب إليه الطيب . فهو بين تأنيثين كآدم بين الذات الموجودة عنه وبين حواء الموجودة عنه .

ومحمد هو صاحب مثلث النشأة ليس فقط عن طريق حقيقته القديمة ولكنه كإنسان ونبى لأنه حُبب الثلاثة الأشياء (أحببت النساء والطيب وجعلت الصلاة قرة عينى) التى تشاكل وجود الفلك بكامله : البدء وهو النساء صورة الطبيعة ، كون الفلك المخلوق ، وهو الطيب صورة القوة الفاعلية وأخيراً الختم وهو الصلاة كطريقة الرجوع إلى الرحمة البدائية .

ثقافة ابن الأزرق المنطقية
(فى كتاب روضة الأعلام)

أ.د. محمد مهران *

يمكن القول بأن القرن التاسع الهجرى قرن الانكسار الأندلسى وأفول نجم حضارة ظل ساطعاً فى سماء العلم والأدب والفن طوال ثمانية قرون على الرغم من السمة العسكرية والحربية التى واكبت تلك الحضارة. من يصدق أن يكون فى هذا القرن القلق من عمر الأندلس والمغرب الإسلامى ، وما حفلت به تلك المنطقة من فتن ودسائس بين ملوك المسلمين وأمرائهم أن يتوجه نظر الباحثين إلى تلك البلاد ليبحث فى هذه الفترة الحرجة عن فكر وعلم وأدب . لعل هذا هو السبب الذى جعل هذا القرن شبه مجهول من هذه الزاوية ردحاً طويلاً من الزمان ، ولم تتوجه إليه عناية الباحثين إلا منذ وقت ليس بالطويل ، فهالهم ما وجدوه من تراث يستحق الوقوف عنده بالبحث والدراسة ، واكتشفوا أن الظروف السيئة سياسياً واجتماعياً لم تطفئ مصباح العلم – تعليماً وتعلماً، ولم تمنع من ظهور رجال واصلوا العطاء الثقافى والعلمى حتى الرمق الأخير من عمر الحضارة فى المغرب الإسلامى .

ونحن فى هذا المبحث سنكون مع علم من أعلام هذا القرن الحزين التى شهدت أواخر سنواته سقوط مملكة غرناطة سنة 897 هـ ، وهذا العلم هو أبو عبدالله محمد بن على بن قاسم بن مسعود الأصبحى الغرناطى المعروف بابن الأزرق . فقد شاءت الظروف أن يتوفى الرجل قبل سقوط هذا المعقل الأخير للمسلمين بالأندلس بسنة واحدة وهو بعيد عنها فى مدينة القدس بعد أن حاول استنهاض ملوك العرب

* أستاذ المنطق الحديث بكلية الآداب – جامعة القاهرة .

لإنقاذ الوجود الإسلامى المتداعى بالأندلس دون جدوى ، فلم يكـن حـال المشـرق الإسلامى بأحسن من مغربه ، ولم يكن المتربصون لـه هنـا بأقـل شراسـة مـن المتحفزين به هناك. وكان الخوف والقلق والضعف من سمات هذه الفترة من تاريخ الحضارة الإسلامية برمتها .

وكان طبيعياً أن تترك تلك الظروف آثارها فى المجـال الثقـافى وأن تعمـل عملها فى الإبداعات الفكرية لعلماء تلك الفترة وأدبائها وكتابها . ولـم يكـن ابـن الأزرق استثناء من هذا كله ، رغم المستوى الثقافى الرفيع نسبياً الـذى ظـل فـى مملكة غرناطة حتى القرن التاسع ، حيث استطاع النتاج الفكرى البقاء رغم قلة مـا كانت تستطيع دويلة غرناطة أن تهيئة له ولأصحابه من ظروف ملائمـة للانتعـاش بسبب ما كانت فهي من كفاح مع النصارى [1]، وشـقاق بـين الأسـرة السياسـية الحاكمة الذى انتهى إلى شطر غرناطة شطرين يتـربص كـل منهمـا بـالآخر [2]. ويتربص بهما معاً النصارى الأسبان .

كان لابد – وسط هذا الجو القلق – أن تهاجر العقول المفكرة القليلة هربـاً من الاضطرابات إلى بلاد شمال أفريقيا الأقل اضطراباً ، وربما كانت هذه الهجـرات هى التى حفظت لنا بعض الأعمال العلمية والأدبية لكتاب هذه الفترة .

رحل ابن الأزرق – مع من رحلوا – إلى فاس التى كانت الحـروب والفـتن تعتصرها اعتصاراً ، ثم إلى تلمسان حيث طلب من أبى عمرو عثمان بن أبى فـارس معاونة الأندلسيين فى محنتهم النهائية ، ولكن توفى أبوعمرو وحـدثت الفتنـة فـى تونس بين حفيد أبى عمور وابن عمه محمد عبدالمؤمن ، فيئس ابن الأزرق وفشـل فى مهمته . ولجأ إلى مصر واستنهض فى السلطان قايتباى لاسترجاع الأندلس ، إلا

---

(1) ابن الأزرق : روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام ، تقديم وتحقيق سعيدة العلـم ، منشـورات كلية الدعوة الإسلامية ، طرابلس 1999م، الجزء الثانى ص 18.

(2) المرجع السابق .

أن نزاع السلطان مع الروم من ناحية والأتراك العثمانيين من ناحية أخرى جعل طلبه كمن يطلب بيض الأنوق والأبيض العقوق [1] على حد تعبير صـــاحب نفـــح الطيـــب. فسافر إلى الحج ، وعاد إلى مصر مرة أخرى وحاول ثانية استنهاض حكامها ، فلـــم يجد الفائدة من وراء ذلك ، فسافر إلى مدينة القدس وتولى القضـــاء فيهـــا إلـــى أن توفى سنة 896 [2].

هكذا عاش ابن الأزرق ومصير بلاده يتأجج ناراً فى قلبـــه ، ارتحـــل هنـــا وهناك حاملاً على كتفيه هموم وطنه ، آملاً أن يجد عند حكام بلاد المسلمين منفذاً أو معيناً ، ولكن خاب ظنه ، ومات بعيداً غريباً ، قبل أن يسمع آخر أخبـــار وطنـــه ، إذ أصبح بعد عام من وفاته وطناً غريباً ، وهو أيضاً عنه غريب .

ابن الأزرق وكتاب " روضة الأعلام ":

تذكر المصادر العربية لابن الأزرق كتباً ثلاثة : (بدائع الســـلك فـــى طبـــائع الملك) وهو شرح لمقدمة ابن خلدون ولكن عليها زيادات واضحة، وذلك من أقـــوال السابقين فى هذا الموضوع ، فضلاً عن موقفه الشخصى من أقوال ابـــن خلـــدون . وكتاب (شفاء الغليل فى شرح مختصر خليل) وهو فـــى الفقـــه المـــالكى . وكتـــاب (روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام) والذى يشير إليه فى كتاب " بـــدائع السلك " مما يدل على أنه مكتوب قبل كتاب " البدائع ".

ويضم الكتاب مقدمة وخاتمة بينهما أربعة أبواب ، وتدور المقدمة حول علم النحو ومدلوله لغة اصطلاحاً . ويأتى الباب الأول ليتحدث عن فضل اللغـــة العربيـــة والحض على تعلمها ، وقد حدد هذه الفضائل بثلاث فضائل وذلك فى خاتمة هذا الباب

---

[1] ابن الأزرق : بدائع السلم فى طبائع الملك ، تحقق وتعليق على سامى النشار ، الجزء الأول ، منشـــورات وزارة الإعلام ، الجمهورية العراقية ، 1997، ص 10- 11.

[2] نفس المرجع ، ص 11.

تحت عنوان : فى فضائل العلم العقلية وفى فضائل العلم النقلية ، وفى فضائل العلم المركبة من العقل والنقل . أما الباب الثانى فقد انصب على علم النحو وضرورة الحاجة إليه فى الملة الإسلامية . أما الباب الثالث فقد تركز حول النحو أيضاً من زاوية حكم استنباطه والاشتغال به فى نظر الشرع . وتحدث ابن الأزرق فى فصلى هذا الباب عن حكم استنباط النحو شرعاً وحكم الاشتغال به فى نظر الشرع . أما الباب الرابع فقد جاء تحت عنوان " فى نسبة النحو من العلوم ومرتبته فى التعلم " وقد قسمه إلى ستة فصول أو مناهج على حد أقواله، تدور كلها حول اللغة العربية ونسبتها إلى سائر العلوم ومرتبتها فى التعليم ، وعن حمل قواعد العلوم على العربية، وما يعتد عليه منها وما لا يعتد به ، وحماية اللغة العربية من أن تهان باستعمالها مع غير أهلها ، والتحذير من التشدق بغريب العربية والتقعير بها ، وأخيراً فى حكم أخذ الرزق أو الأجرة على تعلم العربية .

أما فى خاتمة الكتاب فقد جاءت من الطول على وجه اضطر فيها ابن الأزرق إلى تقسيمها إلى ثلاثة فصول أو أقسام كلها تجسد عنوان هذه الخاتمة : فى آداب المشتغل بالعربية وغيرها من العلوم . فى القسم الأول محدداً ما ينبغى أن يتخلق به المتعلم مع معلمه ، والثانى عن الآداب التى يجب أن يتخلق بها المتعلم مع نفسه ، والثالث عن الآداب التى ينبغى أن يتخلق بها المتعلم فى رفاقه .

وهكذا يقدم هذا الكتاب نموذجاً للتأليف العربى فى العديد من المسائل أو الموضوعات الإسلامية واللغوية والمنطقية فى مرحلة من التاريخ الإسلامى فى هذه المنطقة من عالمنا الإسلامى . والواقع أن الكتاب لا يعد من قبيل "التأليف" ، بل إن شئت هو من قبيل "التوليف" ، فهو فى معظمه يعالج كل موضوع من خلال أقوال السابقين من الكتاب والمؤلفين فى هذا الموضوع أو ذلك ، وهى أقوال قد يطول بعضها إلى فقرة كاملة وقد تقتصر إلى جملة أو جملتين . وأغلب هذه الأقوال جاءت منتسبة إلى قائليها ، ولكن لم يخل الأمر من ذكر بعض أقوال دون ذكر قائليها ،

فيقول مثلاً : قال فلان : ثم يعقب " وقال غيره " ... وفى أحيان أخرى يجد ابن الأزرق نفسه غير مكتف بما قيل فيضيف من عنده تعقيباً أو قولاً يكمل الموضوع ويحقق هدفه . وأقواله محددة ببدايتها فى قوله " وأقول " أو "ونقول"...

أن هذا النوع من التأليف يدل بما لا يدع مجالاً للشك فى أن ابن الأزرق كان قارئاً نهماً ، استوعب كل ما وقع تحت يديه من الكتابات السابقة ، واطلع على آراء عدد كبير من الكتاب فى الموضوع الذى يعالجه مما يدل على سعة أفق واضحة وقدرة على الاستيعاب والفهم كبيرة ، فجاء تنسيقه من هذه الآراء وترتيبها فى الموضوع لتشكل فى النهاية موضوعاً محدداً أمراً دالاً على فهم دقيق لهذا الموضوع أو ذاك ، ومقدرة كبيرة فى التوليف بين هذه الآراء فى صورة تكتمل فيها دراسة المسألة وتتكامل فيها الآراء لتنصهر فى بوتقة واحدة لتشكل كلاً واحداً متماسك الأجزاء.

المنطق والنحو :

يبدأ الباب الرابع من "روضة الأعلام " والذى حمل عنوان " فى نسبة العربية من العلوم ومرتبتها فى التعليم " بموضوع فى " نسبة العربية من سائر العلوم " وهو " المنهج الأول " فى هذا الباب . ويدور حول علم النحو أساساً . ويبدأ هذا المنهج بذكر أوجه التشابه بين النحو والمنطق . ويورد فى هذا ما قاله ابن رشد من أن صناعة النحو " هى من جنس العلوم التى تراد لغيرها لا لنفسها " ، على أساس أن العلوم صنفان " علوم مقصودة لأنفسها وعلوم مسددة للإنسان فى تعلم العلوم المقصودة لنفسها [1]. أى أن العلوم إما أن تكون علوم مقاصد ، تعالج موضوعات معينة بهدف الوصول إلى تفسيرات وآراء معينة لاكتساب معارف محددة عن هذه الموضوعات ومثلها فى العلوم الإسلامية علم التفسير وعلم الحديث وعلم أصول

---

[1] روضة الأعلام ، ص 495.

الفقه وهكذا . والعلوم الطبيعية والإنسانية .. هذه كلها علـــوم مقاصـــد ، أى أنهـــا مقصودة لذواتها لمعرفة حقائقها وقوانينها . وإما أن تكون علوم وسائل وهى العلوم التى لا يكون تعلمها مقصوداً لذاتها ، بل لأنها وسيلة لمعرفـــة غيرهـــا مـــن علـــوم المقاصد. مثل النحو والمنطق . فهذان العلمان ما هما إلا أداتين نستعملهما فى تعلـــم العلوم الأخرى ومعرفتها والتعبير عنها .

وهذا ما يحدده ابن الأزرق قائلاً بلسان ابن رشد عن علوم الوسائل " وهذه إما أن تسدد منه الألفاظ التى ينطق بها ، أو فى المعانى التى ينظـــر فيهـــا حتـــى لا يعرض له فى الجنس غلط [1]. ويستطرد ابن الأزرق مع ابن رشد ليقول عن النحو " وهذه الصناعة هى مسددة للذهن فى الألفاظ أولاً وفى المعانى ثانياً . وها هنا صناعة أخرى مسددة للذهن فى المعانى أولاً وفى الألفاظ ثانياً . فالنحو نحوان نحو الألفـــاظ ونحو المعانى .. ونحو الألفاظ قبل نحو المعانى [2].

ويبدو أن ابن الأزرق لا يتفق مع ابن رشد فى هذا التقييم ، ولم ترضه تلـــك النسبة التى يحددها ابن رشد للنحو والمنطق . فبدأ تعقيباً بكلمة "قلت" كتعبيـــر عـــن رأيه الشخصى فى هذه المسألة فقال : الصناعة التى هى مسددة للذهن فى المعـــانى أولاً ، وفى الألفاظ ثانياً ، هى صناعة المنطق لأنها لا نظر لها فـــى الـــذات إلا فـــى المعانى وهى المعلومات التصورية والتصديقية التى هى موضوعها ، وأما نظرها فى الألفاظ فبالغرض ، والقصد الثانى من جهة توقف إفادة المعانى واســـتفادتها علـــى الألفاظ [3].

والواقع أن تعقيب ابن الأزرق على أقوال ابن رشد له ما يسوغه. ذلـــك لأن ابن رشد كما يفهم من ظاهر أقواله – قد جعل مهمة النحو تشمل كـــلاً مـــن الألفـــاظ

---

(1) نفس المصدر .

(2) نفس المصدر والصفحة .

(3) نفس المرجع ، ص 495- 496.

والمعانى معاً ، وكل ما هناك أن اهتمام النحوى منصب أساساً على الألفاظ ، وبعدها المعانى ، لذلك تراه يقول إن النحو نحوان أحدهما له الأولوية على الأخر وهو نحو الألفاظ الذى يضبط الجمل من ناحية تركيباتها وبنياتها اللغوية .. أما نحو المعانى فيأتى فى مرتبة تالية من حيث الاهتمام ، ولكنه لا يهمل المعانى . وكذلك رجل المنطق (الصناعة الأخرى التى يتحدث عنها ابن رشد) فهو أيضاً يعالج المعانى والألفاظ معاً ، ولكن المعانى أولاً والألفاظ ثانياً ، فلو شئنا أن نعبر عن المنطق بطريقة ابن رشد لقلنا أن المنطق منطقان منطق المعانى ومنطق الألفاظ – ومنطق المعانى قبل منطق الألفاظ ".

هذا ما فهمه ابن الأزرق من أقوال ابن رشد ، وهذا ما حدا به إلى التعقيب عليه ، قائلاً أن صناعة المنطق تهتم أساساً بالمعانى واهتمامها بالألفاظ يأتى عرضاً وليس مقصوداً فى ذاته ، والنحو ينصب بالذات على الألفاظ واهتمامه بالمعانى يأتى عرضاً غير مقصود فى ذاته فالنحو واحد والمنطق واحد وليس نحوين ومنطقين .

والواقع أن موقف كل من ابن رشد وابن الأزرق يمثلان وجهتى نظر معروفتين فى تاريخ الثقافة العربية وذلك عندما أثيرت مشكلة العلاقة بين النحو (اللغة) والمنطق ، وهى المشكلة التى يعد أبوحيان التوحيدى خير من سجلها لنا بكثير من تفصيلاتها فى كتابيه "المقاسات" و "الإمتاع والمؤانسة" وذلك نقلاً عن أستاذه أبى سليمان السجستانى . حيث نكشف من خلال عرض التوحيدى للمناظرة الشهيرة بين أبى بشر متى بن يونس (المنطقى) وأبى سعيد السيرافى (النحوى) أن هذه المشكلة قد اتخذت صورة نزاع حاد قائم بين المناطقة من جهة وبين النحويين من جهة أخرى يحاول فيها كل فريق الإعلاء من قيمة علمه على حساب العلم الآخر والاستغناء به عن الآخر .

ويبدو أن موقف هذين الفريقين كان ماثلاً فى ذهنى ابن رشد وابن الأزرق ، ولكن بينما أخذ ابن الأزرق بموقف المناطقة الخلص والذى يمثله فى المناظرة متى

بن يونس ، أخذ ابن رشد بموقف الموفقين بين المنطق والنحو أساساً والذى يستند بدوره على موقف النحويين متمثلاً فى موقف السيرافى . فقد أوجب أبو بشر علــى النحوى تعلم المنطق لحاجته إليه ، ولم يوجب عل المنطقى تعلم النحو لعدم حاجتــه إليه فيقول فى جداله مع السيرافى : " لا حاجة بالمنطق إلى النحو ، وبالنحو حاجــة إلى المنطق ، لأن المنطق يبحث عن المعانى ، والنحو يبحث عن اللفظ ، فــإن مــر المنطقى باللفظ فبالعرض ، وإن عبر النحو بالمعنى فبالعرض"[1].

وينكر السيرافى هذا القول مؤكداً أن المنطق بحاجة إلــى النحــو ، ولــيس بالنحو حاجة إلى المنطق ، لأن المنطق لابد له من استخدام الألفاظ ليعبر بهــا عــن أفكاره ومعانيه ، ولو أنكر المنطقى اللفظ لما وجد حتى الاســم الــذى ينعــت بهــا صناعته. فضلاً عن أن من الخطأ القول بأن النحو لا يهتم إلا باللفظ ، لأن النحو فى نظر السيرافى يبحث عن المعنى بجانب بحثه عن اللفظ . ويدلل السيرافى على صحة رأيه فيقول : إذا قلت "زيد أفضل أخوته " لم يجز ، وإذا قلت " زيد أفضــل الأخــوة " جاز . والفصل بينهما أن أخوة زيد هم غير زيد ، وزيد خارج عن جملتهم ، وذلــك دليل على أنه لو سأل سائل فقال : " من أخوة زيد ؟ " لم يجز أو تقول زيد وعمــرو وبكر وخالد ، بل تقول عمرو وبكر وخالد ، ولا يدخل زيد فى جملتهم ، فإذا كان زيد خارجاً عن أخوته صار غيرهم ، فلم يجز أن يكون أفضل أخوته ، كما لــم يجــز أن يكون حمارك أفضل البغال ، لأن الحمير غير البغال ، كما أن زيداً غير أخوته . فــإذا قلت زيد أفضل الأخوة جاز ، لأنه أحد الأخوة ، والاسم يقع عليه وعلى غيره ، فهــو بعض الأخوة"[2]، فالاستخدام الصحيح للغة لابد أن يؤدى بنا إلى الوصول إلى المعانى الصحيحة دون حاجة إلى تعلم المنطق .

---

[1] أبوحيان التوحيدى : المقابسات ، تحقيق السندوبى ، المكتبة التجارية ، القاهرة 1929، ص 74.

[2] نفس المرجع ، ص 79.

ولعل المبالغة من جانب كل من الفريقين هو الذى أدى إلى ظهور فريق ثالث له مشاركته فى الفلسفة وفى علوم العربية ليقف موقفاً وسطاً ويحاول التوفيق بين هذين الموقفين المتعارضين ، ويمثل هذا الفريق أبوسليمان السجستانى وتلميذه التوحيدى . وقد أدرك هذا الفريق مدى الصلة الوثيقة التى تربط النحو بالمنطق ، ذلك لأن " البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو ، والبحث عن النحو قد يرمى بك إلى جانب المنطق ، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحوياً والنحوى منطقياً "[1]. وقد لخص التوحيدى على لسان أستاذه السجستانى أوجه الاتفاق والاختلاف بين العلمين بقوله : "النحو منطق عربى ، والمنطق نحو عقلى"[2] فكلاهما يضع قواعد عامة ، كل ما هناك أن قواعد النحو تختص بلغة بعينها ، بينما قواعد المنطق عامة للعقل الإنسانى بصرف النظر عن اللغة المستخدمة ، فكلاهما لابد أن يضع اللفظ والمعنى ضمن اهتماماته .. وتكوين المسألة فى الأولويات فقط وهكذا يكون "جل نظر المنطقى فى المعانى وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التى هى لها كالحلل والمعارض ، وجل نظر النحوى فى الألفاظ وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعانى التى هى لها كالحقائق والجواهر "[3].

وهكذا تصبح الألفاظ صلب اهتمام النحوى ثم يأتى اهتمامه الأقل بالمعانى ، وتصبح المعانى بؤرة اهتمام المنطقى ثم يأتى اهتمامه الأقل بالألفاظ . وهذا هو الموقف الذى يتبناه ابن رشد . وفى حين أن ابن الأزرق أخذ بموقف أبى بشر مع اعترافه بمقصد المنطقى بمعرفة الألفاظ ودلالاتها مع معانيها .

والواقع أن هذا النزاع قد نشأ من طبيعة كل من العلمين . فكل منهما "آلة" و "وسيلة" وليس مقصوداً فى ذاته . فالنحو وسيلة لصحة التركيب اللغوى ، والمنطق

---

(1) نفس المرجع ، ص 177.

(2) نفس المرجع ، ص 169.

(3) نفس المرجع ، ص 169- 170.

آلة لصحة التفكير ، فنسبة النحو إلى اللغة كنسبة المنطق إلى التفكير ، ومـــن هنـــا جاء أوجه التشابه والاختلاف بين العملين . وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار حقيقة لا شك فيها وهى أن التفكير لا يتحقق إلا بالتعبير اللغوى الصـــحيح . فحـــين يتجســـد التفكير اللغوى فى قضايا وحجج منطقية فلا مفر من اللغة منطوقة أو مكتوبة ، فـــإذا لم تكن اللغة سليمة التركيب والبناء أدى ذلك إلى فشل عملية التعبيـــر عـــن الفكـــر بطريقة صحيحة .

وعندما تحدث المناطقة عن المنطق والنحو لم يكن فى أذهانهم إلا أغـــراض كل من العلمين ، فكلاهما يضع قوانين عامة ، المنطـــق يضـــع قـــوانين المعقـــولات والنحو يضع قوانين الألفاظ . وهنا نجد ابن الأزرق يستعين بنص من الفارابى لتأكيد هذه الحقيقة وهذا النص نجد معناه متردداً عند معظم المناطقة العرب ، يقـــول ابـــن الأزرق: (قال أبو نصر فى " إحصاء العلوم " : " وهذه الصناعة – صناعة المنطق – تناسب صناعة النحو ، وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنســـبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطينا علم النحـــو مـــن القـــوانين فـــى الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات"[1].

فالأمر هنا لا يعد أن يكون نسبة كل من العلمين إلى مجاليهمـــا ولـــم يكـــن المقصود بيان العلاقة بينهما ، لأن نفس ما يقال هنا عن المنطق والنحو يقال أيضـــاً عن المنطق والعروض ، وهذا أيضاً ما يورده ابن الأزرق نقلاً عن الفارابى استكمالاً للنص السابق : " وتناسب أيضاً العروض ، فإن نسبة علم المنطق إلـــى المعقـــولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر ، وكل ما يعطينا علـــم العـــروض مـــن القـــوانين

---

[1] ابن الأزرق : روضة الأعلام ، جـ1، ص 496.

المنطقية فى أوزان الشعر ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فـــى المعقـــولات " [1].
فلماذا نشأ النزاع بين النحويين والمناطقة ولم ينشأ بين المناطقة وأهل العروض؟

قد يجيب مجيب على هذا التساؤل بما أشرنا إليه منذ قليل من الارتباط بـــين التعبير الصحيح عن الفكر والمعقولات باللغة الصحيحة فى البناء والتركيب . فلـــيس الأمر هنا مجرد تشابه فى الغرض من النحو والمنطق ، بل يتعداه إلى صلة حقيقيـــة بموضوع كل منهما – اللغة والفكر– الذى أصبح بعد ذلك موضـــوعاً أساســـياً مـــن موضوعات المنطق والفلسفة بوجه عام . بل ازدادت هذه الصلة وثوقاً فى المنطـــق والفلسفة فى القرن العشرين إلى الحد الذى أدى بالبعض إلى القول بـــأن أهـــم مـــا تتميز به الثقافة الغربية فى القرن العشرين هـــو ذلـــك الاهتمـــام المتزايـــد باللغـــة ومعناها"[2] . وقد وصف جلبرت رايل قصة فلسفة القرن العشرين فى العالم النـــاطق بالإنجليزية بأنها تدور حول اللغة ومعانيها ، فالمعانى هى التى كانت تحليلات "جورج مور" (1873– 1958) تقوم بتحليله ، ومـــا كانـــت ذرات "رســـل" (1872– 1970) المنطقية ذرات له . وهى فى معنى من معانيها ما كانت رموز "رسل" الناقصة تفتقـــر إليه . كما كانت المعانى تلعب دوراً رئيسياً فى فلسفة الحساب عند كل من "جوتلوب فريجه" (1848– 1925) و "رسل" كما كانت محك القضايا المنطقية عنـــد أعضـــاء حلقة فينا ، وكانت لها أهميتها الكبيرة فى "رسالة" لـــودفيج فتجنتشـــتاين" (1889–

[1] والملاحظ فى هذا الجزء من النص وصف القوانين التى يضعها العروض بأنها قوانين منطقية ، وأعتقد أن هذا الوصف غير ملائم هنا ، لأن عالم العروض لا يضع قوانين منطقية ، بل يضع موازين للشعر يراعـــى فيها " الموسيقى " أو " الرتم " وربما كان هذا الوصف – المنطقية – خطأ من فعل النساخ أو ربما خطـــأ من ابن الأزرق نفسه ، والأفضل أن توصف القوانين هنا بأنها "عروضـــية " أو " موســـيقية " أو مجـــرد قوانين لأوزان الشعر ولكنها فى كل الأحوال ليست منطقية بالمعنى المستخدم فى المنطق .

[2] High, D.M., Language, Persons and Belief, Oxford University, New York, 1967, P.3.

1951) كما كانت الغرض الرئيسى لكل من الفلسفة والمنطق بوجه عام [1].

ولم يكن هذا الاهتمام وقفاً على الناطقين بالإنجليزية ، فقد أولى الفيلسوف الألمانى الوجودى مارتن هيدجر (1899- 1976) عناية خاصة باللغة فى كتاباته المتأخرة ، كما اتجه أكبر متحدث باسم الفينومينولوجية الفرنسية "موريس ميرلوبونتى" (1908- 1961) فى أواخر حياته إلى حد القول بأن اللغة هى المشكلة الرئيسية فى الفلسفة . وإلى مثل هذا ذهب بعض الأنصار المتأخرين للفينومينولوجية الفرنسية من أمثال "بول ريكور" و "جورج جسدوف"[2].

نقول هذا لنقرر حقيقة نذكرها هنا دون تعصب أو انفعال أن تراثنا العربى الإسلامى يزخر بمثل هذه الآراء ، وأن وقوفهم عند المنطق والنحو - وهو موضوعنا هنا - ودراستهم المستفيضة فى علاقة الألفاظ بالمعانى وارتباط المنطق بالنحو واللغة بوجه عام يدل دلالة قاطعة على وعيهم الكامل بمثل هذه الموضوعات.

إن ابن الأزرق هنا قد ركز على التشابه بين العلمين دون أن يدخل فى معترك النزاع بين النحويين والمناطقة . وإن كان هذا النزاع يشكل خلفية ذهنه . فيذكر عدة فوائد للنسبة التى بين النحو واللسان ، وكلمة "فوائد" هنا ربما كانت أقرب إلى " النتائج" المستخلصة من بحث موضوع معين ومن بين هذه الفوائد أن صناعة النحو مادامت " لا تراد لنفسها ، وإنما تطلب من حيث هى مسددة لغيرها ، فرتبتها لا محالة متأخرة عن رتبة ما هى مراده ، لأن الوسائل أبداً كذلك هى مع المقاصد وهو أمر ظاهر بنفسه " [3] فيجب أن يعلم أهل النحو "بقصور درجتهم عن درجات أهل العلوم التى هى فرق منزلة صناعتهم "[4] لأن هذه الصناعة لما كانت "

---

(1) Ryle G., The Revolution in Philosophy, edited by G, Ryle, Macmillan & Co, London, 1957, P.8.
(2) High, Op. Cit., PP. 6-7.

(3) ابن الأزرق : روضة الأعلام ، جـ 1، ص 496.
(4) نفس المصدر ، ص 497.

مراده لغيرها ، وكانت متعلقة باللفظ أولاً وبالمعنى ثانياً ، فلا جرم هى بمنزلة القشر مما وراءها من العلوم المطلوبة لنفسها ، وهى معارف القرآن العزيز وفنون مقصودة عظم وهو دعوة الخلق إلى عبادة الملك الحق "[1].

فمنزلة النحو إذن أدنى شرفاً من منزلة العلوم الإسلامية الأخرى، لأن النحو مجرد وسيلة وبقية العلوم مقاصد .

إن إثارة هذا الموضوع على هذا النحو يذكرنا مرة أخرى بجدال السيرافى ومتى بن يونس ، وقول هذا الأخير عن أن المنطق يهتم بالمعنى ويهتم النحو باللفظ وإن مر أى منهما باهتمام الآخر فبالعرض حتى يصل إلى القول " والمعنى أشرف من اللفظ واللفظ أوضع من المعنى"[2]. وها هو ذا ابن الأزرق يرى أن النحو أدنى منزلة من بقية العلوم العربية المطلوبة لذاتها .

أليست هذه مسألة أخلاقية تستحق النظر ؟!! ثم ألا يثير هذا الأمر سؤلاً هاماً هنا وهو : إذا كان كل من النحو والمنطق من علوم الوسائل ، فهل يسرى الحكم على النحو بأنه أدنى منزلة من العلوم العربية على المنطق ليكون أدنى منزلة من بقية العلوم ؟!!

لم يقدم لنا ابن الأزرق إجابة عن هذا السؤال ، إلا أنه يأتى للحديث عن "مرتبة العربية فى التعليم " ليقرر أن النحو يجب أن يتعلمه الإنسان قبل أن يتعلم بقية العلوم الإسلامية ، ثم يقول " وأما العلوم القديمة فلأنها لما ترجمت إلى اللسان العربى ، وعبر عنها من تكلم فيها من الإسلاميين بلسان عربى ، فلزم من ذلك أن يتقدم تعلمها ، وحينئذ يفهم ما عبر عنه بما هى له مقدمة ، وقد تكرر من العلماء

---

[1] نفس المصدر ، ص 503.

[2] أبوحيان التوحيدى المقابسات ، ص 74.

التنبيه على هذا الترتيب فى طلب العلوم لئلا يشتغل الطالب فى البداية بتقديم ما حقه أن يتأخر فى رتبة العلم ، وإن كان المقدم فى رتبة الشرف والفضيلة "[1].

يُفهم من هذا النص أن ابن الأزرق يرى أن يتقدم علم المنطق كعلم بقية العلوم قياساً على النحو بوصفهما من علوم الوسائل وإن كانت علوم المقاصد أشرف منهما . إلا أن هذا النص يثير مسألة خلافية كبيرة وهى أن العلوم القديمة دون تحديد المنطق هنا لا بد من أن يتقدم تعلمها على العلوم الإسلامية . وهو أمر لا يسلم به الكثيرون من علماء المسلمين . ولعل من المعروف تماماً أن هذه العلوم الأجنبية الوافدة لم تلق عنه بعض السلفيين من الفقهاء المسلمين قبولاً فناصبوها العداء وحملوا عليها حملات شعواء وصل إلى حد التكفير لمن يشتغل بالمنطق والفلسفة عموماً وأباح البعض تعلم المنطق بعد أن تثبت العقيدة فى نفسه والإيمان فى قلبه ، أى بعد أن يتعلم العلوم الإسلامية ويجيدها وتتمكن من نفسه ، فهل موقف ابن الأزرق هنا تعبير عن رأيه الشخصى ؟ إن صح ذلك فإننا لا نوافقه عليه ، ولكن نوافقه فقط على وجوب تعلم المنطق – بوصفه مدخلاً وآلة للعوم – قبل تعلم بقية العلوم .

ولكن ربما يكون موقف ابن الأزرق هنا موقف من يجعل العلوم الأدنى منزلة هى أول ما يبدأ به طالب العلم ، والعلوم الأجنبية (الفلسفة والمنطق) أقل منزلة من العلوم الإسلامية ، فلزم أن يتقدم تعلمها من هذا المفهوم فقط .

وعلى أى حال فإن ابن الأزرق يأخذ برأى الغزالى فى أن جميع المعارف والعلوم ليست أوائلها خارجة عن القرآن ، فإن جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى وهو بحر الأفعال وهو بحر لا ساحل له : ولو كان البحر مداداً له لنفذ البحر قبل أن ينفذ فعل من أفعال الله ، ويذكر ما يقوله الغزالى موجهاً كلامه

---

[1] ابن الأزرق ، روضة الأعلام ، ج 2، ص517.

للإنسان المسلم " فالزم نور القرآن ، والتمس من الله – عز وجل – العون لتصادف فيه مجامع علم الأولين والآخرين من جملة أوائله ، وإنما التفكير فيه للتوصل من جملته إلى تفصيله وهو البحر الذى لا شاطئ له "[1]. وهذا ما حاول أن يفعله الغزالى فى كتاب " القسطاس المستقيم" حيث يدلل على أن القياس المنطقى بجميع أنواعه وضروبه (الموازين القرآنية) مصدره الله سبحانه وتعالى ، لذلك كان الله هو المعلم الأول وليس أرسطو.

4- ابن الأزرق والاصطلاحات المنطقية .

تتبدى ثقافة ابن الأزرق المنطقية فى كتاب "روضة الأعلام" بصورتين واضحتين : أولاهما فى كثرة استعماله للمصطلحات المنطقية ، وثانيتهما فى لجوئه إلى القياس المنطقى للتدليل على صحة حقيقة من الحقائق .

وهذا ما يبدو واضحاً فى الفصلين الأول والثالث من خاتمة الباب الأول من الجزء الأول من الكتاب .

ففى الفصل الأول يتحدث ابن الأزرق عن الفضائل العقلية ، ففى حديثه فى الفضيلة الثالثة وهى " أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ، ولا نقصان ولا شقاوة فوق نقصان الجهل وشقاوته"[2] يستشهد من بين من استشهد بأقوالهم قول أبى إسحق الشاطبى : "... وهو مطلب خاص ، برهان التجربة التامة ، والاستقراء العام ، فقد يطلب العلم للتفكه به ، والتلذذ بمحادثته ، ولا سيما العلوم التى للعقول فيها مجال ، وللنظر فى أطرافها متسع ، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق مهيع"[3].

---

[1] نفس المصدر ، ص 516- 517.
[2] ابن الأزرق ، روضة الأعلام ، الجزء الأول ، ص 181.
[3] نفس المصدر ، ص 182.

وهنا نلاحظ أن ابن الأزرق يورد اصطلاحات منطقية خالصة وهو بالطبع يدرك معناها جيداً ، ويجدها خير ما يشرح به آراءه وأفكاره. فاستخدم كلمة "برهان" و "تجربة" و "استنباط" كلها تدل على أنه قد تأثر بصورة واضحة بدراساته المنطقية التي تلقاها على يد أستاذه إبراهيم بن أحمد بن فتوح (المتوفى سنة 876 هـ – 1463م) وهو مفتي غرناطة الذي لازمه وأخذ عنه النحو والفقه والمنطق . فقد كان ابن فتوح يقرئ طلبته مقالات "ابن رضوان" في المنطق ، ورجز ابن سينا وبعض رجزه في المنطق ومختصر ابن رشد في الأصول وغير ذلك من كتب في النحو والتصوف. وكان لهذا الشيخ أثر بالغ في بلورة شخصية ابن الأزرق الثقافية والتي ظهرت في كتاب "روضة الأعلام"[1].

إن اختيار ابن الأزرق لأقوال من يستشهد بهم يدلنا على نوع ثقافته التي يتمتع بها والتي تعبر عن شخصيته وفكره . ففي نفس الموضوع الذي نشير إليه هنا يستشهد ابن الأزرق بالإمام فخر الدين في تمييزه بين الجاهل والعالم في قوله "الجاهل كأنه في ظلمة شديدة لا يرى شيئاً البتة ، والعالم كأنه يطير في أقطار الملكوت ، ويسبح في بحار المعقولات ، يطالع الموجود والمعدوم ، والواجب ، والممكن ، والمحال ، ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض ، والجوهر إلى البسيط والمركب ، ويبالغ في تقسيم كل واحد منها إلى أنواعها ، وأنواع أنواعها، وأجزاء أجزائها ، والجزء الذي يشارك به غيره ، والجزء الذي يمتاز عن غيره ، ويعرف أثر كل شئ ومؤثره ، وعلته ومعلوله ، ولازمه وملزومه ، وكلي وجزئي ، وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها .. وأي سعادة فوق هذه الدرجة ... ومن خواص هذه السعادة تقديسها عن التغير والفناء لأن التصورات الكلية لا يتعرض إليها الزوال والتغير"[2].

---

[1] نفس المصدر ، مقدمة المحقق ، ص 26.

[2] نفس المصدر ، ص 188.

ونلاحظ هنا مدى قدر هذا الحشد الهائل من الاصطلاحات المنطقية والفلسفية التى ينطوى عليها النص . ولكن بجانب هذا كله ندرك أساس طريقين معروفين من مناهج عرض المادة المنطقية وتوضيحها وهما : منهج " القسمة المنطقية " والذى لا يكون مقصوداً لذاته هنا ، بل جاء بشكل تلقائى دالاً على عقلية القائل وثقافته ، وهذا المنهج قد أدى إلى أسا المنهج الآخر وهو " طريقة التشجير " فى عرض المادة المنطقية ، ويقوم على تفريع المركب إلى البسيط ، والبسيط إلى الأبسط وهكذا . وكل ما هناك أنه لم ينفذ هنا بشكل علمى .

كما يدلنا النص أيضاً على تقييم لبعض هذه الاصطلاحات ، وطبيعتها ، فالتصورات الجزئية متغيرة وغير دائمة ، أما التصورات الكلية فهى ثابتة لا تتغير ، وهذه هى إحدى خصائص العلم الجديد بهذا الاسم . وابن الأزرق بالطبع حين ينتقى من أقوال المفكرين إنما ينتقى ما يعبر عن فكره ، وينم عن شخصيته وثقافته . ودليل ذلك أنه بعد أن انتهى من إيراد نص الفخر الرازى ينبه القارئ إلى شئ كان قد أورده من قبل يمكن أن ندركه فى قول الإمام فخر الدين وهو : " إن الإدراك العقلى أشرف من الإدراك الحسى " [1] ويستشهد هنا أيضاً بما قاله فخر الدين الرازى فى "شرح الإشارات " لتعليل هذا القول : " الإدراك العقلى يتغلغل فى كنه الشئ ، ويميز بين الماهية وأجزائها وصفاتها ، ثم يميز بين جزء الجنس وجزء الفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بالغت ، ويميز بين الخارجى اللازم ، والمفارق ، ويميز بين ما يكون لازماً للماهية بوسط ، وما لا يكون بوسط ... فكأن الإدراك العقلى قد نفذ فى ماهية الشئ ، وتغلغل فى أعماقها ووصل إلى كل أجزائها .. وأما الحس فإنه لا يتناول إلا ظاهر المحسوسات [2].

[1] نفس المصدر ، ص 189.

[2] نفس المصدر ، ص 267 - 268.

هكذا قادت ثقافة ابن الأزرق المنطقية إلى الإعلاء من قيمة المعرفة العقليـــة ذلك لأن الإدراك العقلى قادر على الوصول إلى الماهية والجوهر فى الأشياء ، بينمـــا يقف الإدراك الحسى عند ظاهر الأشياء المحسوسة . وتبدو هنا عقلية ابـــن الأزرق وثقافته المنطقية بادية تماماً فى هذا الكم الهائل من الألفاظ المنطقية التى لابـــد أنـــه يعى معانيها تماماً ، ويدرك أهميتها وقيمتها فى التوصل إلى المعرفة العقليـــة التـــى تكشف عن جوهر الأشياء وأساسها وبالتالى تكون أضمن الوســـائل للوصـــول إلـــى الحقائق.

5- ابن الأزرق والقياس المنطقى .

لا تتضح ثقافة ابن الأزرق المنطقية فى مجرد ورود الاصطلاحات المنطقيـــة بصورة وافرة فى خاتمة الباب الأول من الجزء الأول من كتابه، بل نجـــده يســـتعين بالحجج القياسية المنطقية فى تفسير بعض الآيات القرآنية التى تتحدث عن العلمـــاء وأفضالهم ومنزلتهم عند الله سبحانه وتعالى . وهذا ما نجده فى الفصل الثالث مـــن هذه الخاتمة والذى يحمل اسم "فى الفضائل المركبة من العقل والنقل".

ويستشهد ابن الأزرق هنا بفخر الدين الرازى فى أن الله سبحانه وتعـــالى جعل للعلماء درجات عليا فى الآخرة فى قوله تعالى: (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُـــوا مِـــنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) [المجادلة ، آية 11] وأنه تعالى ذكر الـــدرجات لأربعـــة أصناف : فقد فضل الله أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُـــونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ) إلى قوله (لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ) [الأنفال ، الآيات 2-4] كما فضل المجاهدين على القاعدين بدرجات : (وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِـــدِينَ عَلَـــى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً) [النساء ، آية 95] ، وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات : (وَمَن يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى)[طـــه ، آيـــة 75] .

وفضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات : (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) موجب كون العلماء أفضل الناس[1].

هذا ما يذكره ابن الأزرق فى الفضيلة الرابعة ، ويأتى فى الفضيلة الخامسة ليبين ما تتضمنه فضيلة العلم من وجوه ، ويذكر الآية الكريمة (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) وأحد هذه الوجوه دلالته أنهم من أهل الجنة . وكان لابد له من تقديم البرهان على صحة ذلك ، فلجأ إلى القياس المنطقى ليأتى بالمقدمتين اللتين تسوغان هذه النتيجة فيقول " وبرهانه أن العلماء من أهل الخشية ، وكل من كان من أهل الخشية فهو من أهل الجنة ، وينتج : العلماء من أهل الجنة .

ولو شئنا أن نصوغ هذا البرهان فى الصورة المألوفة للقياس المنطقى لكان على النحو التالى :

المقدمة الصغرى : كل العلماء من أهل الخشية

المقدم الكبرى : وكل من كان من أهل الخشية فهو من أهل الجنة.

النتيجة : العلماء من أهل الجنة

وهو قياس من الشكل الأول وصورته :

ص و

و ك

ص ك

والمقدمتان تستندان هنا إلى آيات من القرآن الكريم ، فبيان المقدمة الصغرى قوله تعالى (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) وبيان الكبرى قوله تعالى

[1] نفس المصدر ، ص 267- 268.

(جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ) إلى قوله تعالى (ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ) [1].

وهكذا يجد القياس المنطقى تطبيقه فى مجال الدراسات الدينية ، وهو اتجاه بدأه ابن حزم بصورة جزئية وبلغ ذروته عند الغزالى الذى دلل فى كتابه " القسطاس المستقيم" على أن الأقيسة المنطقية إنما هى موازين قرآنية آتية من القرآن [2]. ولعل هذه المحاولات لإدخال المنطق ضمن برنامج تعليم الدراسات الدينية هى التى حصنت المنطق ضد هجوم بعض الفقهاء وعدائهم له ، وكفلت للدرس المنطقى الاستمرارية والوجود وسط الجو العدائى من قبل أعداء العقل والمعقول.

فابن الأزرق هنا يبدو متأثراً بطريقة الغزالى فى التعبير عن معنى الآيات القرآنية ووضعها فى صورة أقيسة منطقية وخاصة فى كتاب الغزالى "القسطاس المستقيم".

وبالعودة إلى مثالنا السابق ، نجد ابن الأزرق يستشهد فى شرحه لهذا القياس بقول فخر الدين الرازى فى إثباته لمقدمتى هذا الدليل بالعقل وليس مجرد النقل ، حيث يقول الرازى إن العالم بالله يجب أن يخشاه ؛ فمن لم يعلم الشئ لا يكون خائفاً منه ، ليس هذا فحسب ، بل لابد أيضاً بجانب العلم بالذات العلم بالقدرة ، فالملك عالم بإطلاع رعيته على أفعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بأنهم لا يقدرون على دفعه ، وبكونه عالماً لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته ، لكنه يعلم أنه عالم بسرقته فلا يخافه . فخوف العبد من الله تعالى لا يحصل إلا إذا علم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، قادراً على كل المقدورات ، غير راض بالمحرمات والمنكرات ، فثبت أن الخوف من لوازم العلم بالله .

---

(1) انظر كتابنا "المنطق والموازين القرآنية" قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى ، سلسلة أبحاث علمى (13) ، المعهد العالى للفكر الإسلامى ، القاهرة ، 1996.

(2) ابن الأزرق ، روضة الأعلام ، المرجع قبل السابق ، ص 269.

أما بيان أن الخشية سبب فى الثواب ، فلأن العبد إذا وجد لذة عاجلة وكانت على خلاف أمر الله تعالى ، صارت مشتملة على منفعة ومضرة ، وصـــريح العقـــل حاكم بترجيح الراجح على الجانب المرجوح ، وإذا ذاك سيصير تاركـــاً المحظـــور ، فاعلاً للواجب وذلك هو المعنى بكونه من أهل الثواب . وهكذا يثبت بالشواهد النقلية والعقلية بأن العالم بالله خائف ، والخائف من أهل الجنة [1].

ويدلل ابن الأزرق عن طريق ما أورده عن المفكرين أن العلماء وحدهم هـــم أهل الجنة ، لأن كلمة "إنما" للحصر ، فيقتضى أن خشـــية الله تعـــالى لا تحصـــل إلا للعلماء ، وقوله تعالى (ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ) تدل على أن الجنـــة لأهـــل الخشـــية ، ويتنافى كونها لغيرهم فالآيتان معاً تدلان على أن الجنة لا تكون إلا للعلماء [2].

وينتقل ابن الأزرق إلى قضية أخرى مرتبطة بالأولى وهى أن خير البرية هم العلماء ، ويقدم لذلك قياساً منطقياً على النحو التالى [3]:

خير البرية من يخشى الله
وكل من يخشى الله فهو عالم

إذاً خير البرية عالم

فبيان الأولى قوله تعالى (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَات) إلى قولـــه تعـــالى (ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ) وهى المقدمة الصغرى فى هذا القياس .

أما بيان الثانية وهى المقدمة الكبرى ، قوله تعالى : (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِـــنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ).

---

[1] نفس المصدر والصفحة .

[2] نفس المصدر ، ص 270.

[3] نفس المصدر والصفحة .

ويستشهد ابن الأزرق بقول القرافى "أضاف سبحانه الخشية لكل عالم علـــى سبيل الحصر ، فيكون كل من يخشى الله تعالى فهو عالم ، وهو المطلوب "[1].

والقياس الذى أمامنا قياس من الشكل الأول ، وهو أكمل أشكال القيـــاس . وفيه هنا المقدمتان صادقتان بالضرورة فيلزم عن صدقهما صدق النتيجة بالضرورة.

ويبدو تأثير ابن الأزرق بالمنطق فى كثير من المواضع التى لا يـــذكر منهـــا صراحة الأقيسة المنطقية بهذا الوضوح ، ولكن القارئ يدرك من خلال فكـــر مـــنظم ومتسق الخلفية المنطقية التى تظهر منهج ابن الأزرق وأفكاره ، ويكفى هنا أن نذكر مثالاً على ذلك .

يذكر ابن الأزرق فى الفضيلة السابعة من فضائل العلم قوله تعالى (أَطِيعُـــوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ) [النساء ، الآيـــة 59] ويستشـــهد بـــأقوال العلماء والفقهاء والمفسرين بأن المقصود بأولى الأمر العلماء . فالملوك حكام علـــى الناس ، والعلماء حكام على الملوك ، على حد تعبير أبى الأسود الدؤلى . ويرى ابن الأزرق أن فى هذا الأمر مسألتين ، المسألة الأولى وهى القول بوجوب اتباع العلماء فى أقوالهم وأفعالهم ، لأنهم واسطة بيننا وبين الله تعالى . لأن العلم إنما هو من عند الله تعالى وتعلمه جبريل عن رب العزة ، وتعلمه النبى عن جبريل ﷺ عن جبريـــل ، وتعلمه الصحابة ، ثم تابع التابعين ثم العلماء طائفة بعد طائفة إلى هلم جرا" . فمـــن أبغض العلماء فهو كافر لأنه قطع الواسطة [2].

ونلاحظ على هذا القول أمرين : أولهما : أن ابن الأزرق يريـــد أن يبـــرهن على أنه "يجب إتباع العلماء فى أقوالهم وأفعالهم " وهى نتيجة أراد أن يضع لها مـــا يسوغها فذكر مقدمة واحدة بدأت بكلمة "لأن" وهى : لأنهم واسطة بيننـــا وبـــين الله

---

[1] نفس المصدر والصفحة .

[2] نفس المصدر ، ص 274.

تعالى " . وهذا النوع من القياس يسمى بالقياس المقتضب أو المختصر ، وهو ما تحذف منه إحدى مقدمتيه أو نتيجته ويكون المحذوف مفهوماً من سياق الكلام .

فلو أن العلماء واسطة بيننا وبين الله تعالى لذلك يجب إتباعهم ، فإننا نفهم ذلك أن كل ما يكون واسطة بيننا وبين الله يجب إتباعه . فها المفهوم ضمناً من سياق الكلام هو المقدمة الكبرى المحذوفة هنا فى هذا القياس المضمر . ولو شئنا أن نضيف هذه المقدمة إلى المقدمة الأخرى والنتيجة لكان لدينا قياس من الشكل الأول من القياس الحملى وهو :

العلماء واسطة بيننا و بين الله تعالى

وكل ما يكون واسطة بيننا وبين الله تعالى يجب اتباعه فى قوله وفعله

إذا العلماء يجب اتباعهم فى أقوالهم وأفعالهم

الثانية : ندرك فى هذا القول مدى تأثر ابن الأزرق بالغزالى بما أورده عن مصدر العلم ، فما قاله الغزالى عن المنطق قاله أيضاً ابن الأزرق فى العلم بوجه عام. ففى " القسطاس المستقيم " يذهب الغزالى إلى القول فى معرض حديثه عن الموازين القرآنية أن الله تعالى هو المعلم الأول ، والثانى جبريل ، والثالث الرسولﷺ ، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم المعرفة به إلا بهم "[1].

وها هو ذا ابن الأزرق يسلم بأن العلم إنما هو من عند الله تعالى. ثم تسلسل المراتب إلى أن تصل إلى العلماء . ويعود إلى ذلك فى الجزء الثانى من كتابه إلى القول بأن جميع العلوم لا تخرج أوائلها عن القرآن ، فإن جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى ، وهو بحر الأفعال ، وهو بحر لا ساحل له"[2].

---

[1] الغزالى القسطاس المستقيم ، القصور العوالى ، بين رسائل الإمام الغزالى ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، ج1، مكتبة الجندى ، دون تاريخ طبع ، ص 15.

[2] ابن الأزرق ، روضة الأعلام ، ج2، ص 516.

إن طرح الموضوع على هذا النحو الذى طرحه به الغزالى ثم ابن الأزرق قد يثير مسألة هامة تترتب عليها نتائج خطيرة ، فهو قد يوحى بأن الوحى هو مصـــدر جميع معارفنا وعلومنا بمختلف فروعها وأنواعها. فلا فضل إذن لعالم فى علمـــه إلا بمقدار ما يستطيع أن يستخرجه من كلام المولى سبحانه ويتعلمه من رسله . ومعنى هذا أن عمل العقل إنما يتركز حول الدين كتاباً وسنة ، يتعلم الإنسان منهما الحقـــائق العلمية ويستخرج منهما موازين التفكير الصحيح والعلوم الحقة .

... وبعد ،

إن القارئ لكتاب ابن الأزرق يدرك منذ الوهلة الأولـــى بأنـــه إمـــام مثقـــف بالمعنى الشامل لهذه الكلمة ، قارئ لجميع ما وصل إليه يديه كتب فى مختلف فروع المعرفة ، مستوعب يعى المعنى الدقيق لما يقرأ .

ثقافته المنطقية تفصح عن نفسها فى الكثير من مواضع الكتاب ، ويعد كتابه هذا تأكيداً للتقليد المنطقى الذى بدأه ابن حزم ووثقه الغزالى ، وهو أن المنطـــق أداة نافعة ليس فقط فى العلوم العقلية بل تعم فائدة كل العلوم ، فهو ما زال مـــدخلاً لكـــل العلوم وميزاناً للمعرفة الدقيقة وفى الكتاب يؤكد ابن الأزرق مقولة الغزالى مـــن لـــم يتعلم المنطق لا ثقة لنا فى علمه .

إن ابن الأزرق يعى تماماً النسبة التى ذكرها للمنطق والنحو وطبيعة كل من العلمين . وفائدة كل منهما للعلوم الإسلامية وإن كان تركيزه بالطبع فى هذا الكتـــاب على علم النحو أساساً .

وابن الأزرق يعرف تماماً كيف يستعمل المنطق بمفهومه الصحيح، وخاصـــة القياس المنطقى – لب النظرية المنطقية التقليدية .

وأخيراً نقول إن قرن الانكسار وأفول نجم الأندلس الإسلامية ، وفترة القلـــق والضعف ، كل هذا لم يحل دون العقول المفكرة أن تقول كلمتها وتفرز رحيقها نـــوراً يضئ طرق العلم والمعرفة حتى الرمق الأخير.

أسس النهضة الفكرية
عند الإمام محمد عبده

د. سميه محمد محمود *

يعد الإمام محمد عبده أحد الأعلام البارزين الذين قـادوا حركـة الإصلاح والتنوير فى العالم الإسلامى على أسس عقلية بعيدة عن الجمود والتعصب ، وإليه يرجع الفضل فى توضيح وشرح الإسلام بنظرة واعية شاملة لكافة قطاعات الحياة .

نبذه سريعة عن السيرة الذاتية للإمام .

ولد الشيخ محمد عبده سنة 1849 م فى قرية محلة النصر وهى إحدى قرى محافظة البحيرة ، وقد نشأ فى أسرة متوسطة الحال ، وقـد تعلم القراءة والكتابة فى منزل والديه دون أن يذهب إلى الكتاب ، وقد أتم حفظ القرآن الكريم بعد أن جاوز العاشرة من عمره ، على حافظ خاص ، ثم ذهب إلى الجامع الأحمدى فى طنطا ليتعلم تجويد وقواعد اللغة العربية، لكن منهج التعليم فى الجامع الأحمدى كان وعراً شاقاً ، فكاد الصـبى أن ينصرف عن العلم وأن يشتغل بالزراعة لولا أن التقى بأحد أخوال أبيـه

* كلية عفت بجدة – المملكة العربية السعودية .

الشيخ درويش ، الذى استطاع أن يروض جماحه ، وأن يوجهــه إلـــى المعانى القدسية واللذائذ الروحية [1].

وفى سنة 1866 م التحق الشيخ محمد عبده بالجامع الأزهر أهم مركز للثقافة الإسلامية ، ولكن طريقة التدريس فى الأزهر آنذاك كانـــت عقيمة ، تفرض على الطلاب مختصرات لا تفهم إلا بشـــروح وحـــواش تزهق الفكر ، وتعوقه عن النمو [2].

وقد انقطع محمد عبده عن الدروس ، ومارس ضروباً من الزهد والرياضة ، ولكنه اجتاز هذه الأزمة بفضل الشيخ درويش أيضاً [3].

ثم التقى بعد ذلك بشخصية البطل الثائر جمال الـــدين الأفغـــانى ، الذى يعد بحق رائد الحرية الدينيـــة والسياســـية فـــى نظـــر الشـــعوب الشرقية[4]، والذى التف حوله صفوة القوم فى القاهرة .

وقد استطاع محمد عبده بفضل ما تلقاه عن أستاذه مـــن هدايـــة روحية ، أن يتحول نهائياً عن طريق الزهد ، وأن يقبل على الحياة العامة إقباله على دراسة العلوم المختلفة ، كالفلســـفة والرياضـــيات والكـــلام والأخلاق والسياسية وغيرها ، مما لم يكن فى مناهج الأزهر [5].

---

[1] د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده ، ص 25- 26.

[2] المصدر السابق ، ص 26.

[3] رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ، جـ1 ، ص 107- 108.

[4] د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده : ص 27.

[5] رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ، ص 26.

وفى سنة 1877 حصل على شهادة العالمية من الأزهر ، ثم بـدأ يلقى دروساً فى المنطق والكلام والأخلاق ، وامتازت دروسـه بمـنهج جديد، جمع حوله عدداً من الطلاب ، ومع أنه كان مدرساً إلا أنـه كـان مفكراً لم يكف قط عن الدرس والارتشاف من مناهل العلوم التى كانـت تسمى (بالحديثة) لأنها لم تكن مألوفة فى التعليم بالأزهر[1].

ومن التدريس إلى الصحافة ، حيث كتب فى جريدة الأهرام فصولاً متتابعة ، سامية المرمى مشتملة على أصول الدعوة الإصـلاحية التـى صرف الإمام كل حياته فى سبيلها . وقد ظل الإمام يناضل فى سبيل نشر دعوته ، إلى أن وافته المنية سنة 1905م [2].

ونحاول فى هذا البحث إلقاء الضوء على جانب من جوانب تفكير الشيخ محمد عبده وأفكاره التى طرحها ، والتى كانت من أهم عوامل قيام النهضة الفكرية .

لقد نظر الإمام محمد عبده إلى أحوال المسلمين ، فوجـدها قـد أصيبت بالضعف والانهيار ، وأرجع ذلك إلى عاملين اثنين يرتبط الثـانى بالأول ارتباطاً وثيقاً ، هذان العاملان هما :

---

(1) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده ، ص 31.

(2) الشيخ مصطفى عبدالرازق : محمد عبده ، ص 77، وقد كتب الشيخ رحمه الله فصولاً وافية عـن حيـاة الأستاذ الإمام ورحلاته ودعوته الإصلاحية فى الكتاب سالف الذكر.

1- سوء الأحوال السياسية :

اعتبر الشيخ محمد عبده أن خليفة المسلمين آنذاك قد أخطأ في سياسته ، إذ صنع جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرها من الأمم ، التى ظن أنه سيخضعها لإرادته ويستعبدها لسلطانه ، واتخذ من سعة الإسلام وسهولته ما يبيح له ذلك ، هنالك استعجم الإسلام وانقلب عجمياً، يقول : (أخطأ الخليفة فى السياسة فاتخذ من سعة الإسلام سبيلاً إلى ما كان يظنه خيراً له ، ظن أن الجيش العربى قد يكون عوناً لخليفة علوى ، لأن العلوية كانوا ألصق ببيت النبى (ص) ، فأراد أن يتخذ له جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرها من الأمم التى ظن أن يستعبدها لسلطانه ويصطنعها بإحسانه ، فلا تساعد الخارج عليه ، ولا تعين طالب مكانة من الملك ، وفى سعة أحكام الإسلام وسهولته ما يبيح له ذلك ، هنالك استعجم الإسلام وانقلب عجمياً) [1].

2- إهمال العلم وأهله :

وهذا العامل كما قلنا يرتبط بما قبله ، إذ نتج عن سوء الأحوال السياسية أن أهمل العلم ، ولم يعظم أهله ، فكان هؤلاء العجم يجعلون أعوانهم يتدربون فى سلك العلماء ليضعوا للعامة فى الدين ما يبغض إليهم العلم ، ويبعد بنفوسهم عن طلبه ، بل وتطاولوا على الإسلام

[1] الإسلام دين العلم والمدنية ، ص 148.

وادعوا نقصه ، فأدخلوا عليه ما ليس منــه ، بمــا يخــدم مصــالحهم وأهواءهم يقول : (أى عدو لهؤلاء أشد من العلم الذى يعـرف النــاس منزلتهم ويكشف لهم قبح سيرهم ، فمالوا على العلم وصـديقه الإســلام ميلتهم ، أما العلم فلم يحفلوا بأهله ، وقبضوا عنه يد المعونة ، وحملوا كثيراً من أعوانهم أن يتدرجوا فى سلك العلماء ، وأن يتسربلوا بسرابيله، ليعدوا من قبيله ، ثم يضعوا للعامة فى الدين ما يبغض إليهم العلم ويبعد نفوسهم عن طلبه ، ودخلوا عليهم وهم أغرار من باب التقوى وحمايــة الدين ، زعموا الدين ناقصاً ليكملوه ... نظروا إلى ما كانوا عليــه مــن فخفخة الوثنية ، وفى عادات من كان حولهم مــن الأمــم النصــرانية ، فاستعاروا من ذلك للإسلام ما هو براء منه) [1].

وكان من نتيجة سوء الأحوال السياسية وإهمال العلم وأهلــه أن ظهرت سلبيات عديدة ، كان لها آثار سيئة على شتى مجــالات الحيــاة الثقافية فى مصر ، وخلفت وراءها عدة مظاهر ، نذكر منها :

أولاً : جمود اللغة :

أول الآثار السلبية فى الحياة الثقافية ، وأول نتائج الجمود الــذى ساد الحياة الفكرية فى مصر فى تلك الفترة ، كان على اللغــة العربيــة وآدابها وأساليبها ، لأن اهتمامات الناس لم تكن موجهة للاحتفاظ بتراثهم وتطويره ، بل التبعية والتقليد كان السمة البارزة ، كمــا كانــت طــرق

---

[1] المصدر السابق ، ص 148- 149.

التدريس عقيمة لا تؤدى إلى نفع الطالب ، بل على العكس من ذلك قد كانت سبباً فى مقاطعته للتعليم بغير رجعة ، وقد حدث هذا للإمام نفسه ، لكن الله قد من عليه بمن أخرجه من تلك الأزمة ، يقول : (وقد وقع لى أنى مكثت سنة ونصف السنة لا أفهم شيئاً من شرح الكفراوى على الأجرومية ، فحملنى عدم الفهم على الهروب من طلب العلم لتمكن اليأس من نفسى ، ولكن لأمر أراده الله قهرنى ، فهربت فى الطريق ، ولكن صادفت فى مهربى من علمنى كيف أطلب العلم من أقرب وجوهه ، فذقت لذته واستمررت فى طلبه) [1].

ويوضح لنا الأستاذ الإمام مخاطر التقليد فى مجال اللغة العربية ، والذى أدى بدوره إلى جهود اللغة حيث توقف اللاحق عن توضيح وتطوير ما قاله السابق ، خوفاً من الوقوع فى الذلل ، فظلت أساليب اللغة جامدة وغير واضحة ، يقول الإمام : (أول جناية لهذا الجمود كانت على اللغة العربية وأساليبها وآدابها ، فإن القوم كان يعنون بها لحاجة دينهم إليها ، أريد حاجتهم فى فهم كتابهم إلى معرفة دقائق أساليبها ، وما تشير إلى هيئة تراكيبها ، وكانوا يجدون أنهم لن يبلغوا ذلك حتى يكونوا عرباً بملكاتهم ، يساوون من كانوا عرباً بسلائقهم، فلما لم يبق للمتأخر إلا الأخذ بما قاله المتقدم ، قصر المخلصون تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم ، واكتفوا بأخذ حكم الله منه بدون أن يرجعوا إلى دليله ، ولو نظروا إلى الدليل فرأوه غير دال له بل دالاً لخصمه ، بأن كان عرض له

---

[1] الأعمال الكاملة ج3، ص 144.

في فهمه ما يعرض للبشر الذين لم يقرر الدين عصمتهم ، لخطئوا نظرهم، وأعموا أبصارهم ،وقالوا : نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلى غير ما ذهب إليه متقدمنا) [1].

ثانياً : جمود العقيدة :

رأى الإمام أن أساس الجمود الذى أصاب علم العقيدة يرجع إلى العلماء ، الذين انصرفوا إلى التقليد والنقل من غير تثبيت أو تمحيص ، حيث أخذ كل شخص عمن عرفه وظن أنه أهل للأخذ عنه ، دون بحث أو تحقيق ، وكانت نتيجة ذلك انصراف الناس عن الكتاب والسنة ، والأخذ بأقوال هؤلاء العلماء الذين قدموا لهم ديناً ممسوخاً مشوهاً ، بعيداً عن الإسلام فى بساطته ويسره ، فشاع بينهم موضوعات الأحاديث (أى الأحاديث الموضوعة) ، وأهملوا العقل فى العقائد على خلاف ما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة المطهرة يقول : (انسحب التساهل فى الاعتماد على النقل إلى الخروج عما اختطه لنا السلف رضى الله عنهم ، فقد كانوا ينقبون عن صفات من ينقلون عنه ، ويمتحنون قوله ، حتى يكونوا على شبه اليقين من أنه موضع الثقة ، ولكن جمود المتأخر على ما يصل إليه من المتقدم صير النقل فوضى ، فتجد كل شخص يأخذ عمن عرفه وظن أنه أهل للأخذ عنه بدون بحث ولا تنقيب ، حتى شاع بين الناس من

---

[1] الإسلام دين العلم والمدنية ، ص 150- 151.

الأقوال وموضوعات الأحاديث ، ما ترتفع الأصوات بالشكاية منه من حين إلى حين) [1].

وكان من نتيجة هذا كما يقول الإمام : (سوء الاعتقاد الذى نشأ من رداءة التقليد ، الجمود عند حد ما قاله الأول بدون بحث فى دليله ولا تحقيق فى معرفة حاله) [2].

والأخطر من هذا كله – كما يرى الإمام – وقوف العامة فى وجه من يريد إيضاح حقائق الدين يقول : (فلو قام العالم بالدين ، وأراد أن يبين حكم الله المصرح فى كتابه وسنة نبيه (ص) ، المجمع عليه عند السلف قاطبة ، انتصب له ناعب من العامة يصيح فى وجهه : (ما سمعنا بهذا فى آبائنا الأولين) ويريد من آبائنا الأولين من رآهم بعد ولادته أو ذكرت له أسماؤهم بلسان مضليه حتى صار إرشاد العامة من أصعب الأمور وأشقها على طالبه) [3].

جمود الشريعة وأهلها :

يرى الإمام أن الجمود قد ساد مجال الشريعة أيضاً ، كما حدث فى مجال العقيدة ، فضيق الناس على أنفسهم ، وأصبح الأتقياء من حملتها بالرغم من قلتهم يتخاصمون إلى سواها ، بل وقع أغلب العامة كذلك فى

---

(1) الإسلام دين العلم والمدنية ، ص 155.

(2) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

(3) الإسلام دين العلم والمدنية ، ص 156.

مخالفة الشريعة لأنهم لم يحاولوا فهم نصوصها . يقول الإمام : (صعب تناول الشريعة على الناس حتى رضوا بجهلها عجزاً عن الوصول إلى علمها ، فلا ترى العارف بها من الناس إلا قليلاً لا يعد شيئاً إذا نسب إلى من لا يعرفها . وهل يتصور من جاهل بشريعة أن يعمل بأحكامها ؟ فوقع أغلب العامة فى مخالفة شريعتم ، بل سقط احترامها من أنفسهم ، لأنهم لا يستطيعون أن يطبقوا أعمالهم بمقتضى نصوصها ، وأول مانع لهم ضيق الطاقة عن فهمها لصعوبة العبارات ، وكثرة الاختلافات) (1).

وقد حدد الإمام أسباب الانحراف عن حدود الشريعة بأمرين : الأمر الأول ؛ فقد العارف بالشريعة والدين ، وسقوط القرية أو المدينة فى جاهلية جهلاء ، لضعف أهلها فى معرفة الحلال والحرام ، والأمر الثانى ؛ هو عجز العارف عن تفهيم من يسأله ، لعجز لسانه عن حسن التعبير بطريقة تفهمها العامة (2).

ويصل الجمود غايته – كما يرى الإمام – إلى إحجام الداعية عن الدعوة ، بدعوى أن الناس لا يعملون بها ، وذلك لعجزه عن التعبير وتفسير نصوص الشريعة بطريقة مفهومة . يقول الإمام : (كان كلام بينى وبين أحد المدرسين فى أخذ الطلبة بالنصيحة وتذكيره بفضائل الأخلاق ، وصالح الأعمال ، خصوصاً عند إلقاء الدروس الفقهية ودروس الحديث والتوحيد ، فقال لى : أنه لا فائدة فى ذلك قطعاً ، وهو تعب فى غير

---

(1) المصدر السابق ، ص 153.

(2) المصدر السابق والصفحة .

طائل. فقلت له : ذلك حق عليك أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، وليس عليك أن يأتمر المأمور ولا أن ينتهى المنهى . فقال : إذا تحققت استحالة المنفعة كان الأمر والنهى لغواً) [1].

جمود متعلمى المدارس النظامية :

يرى الإمام أن الجمود قد أحدث فريقاً آخر من المتعلمين ، على الطرق الجديدة فى مدارس الحكومات الإسلامية ، أو فى المدارس الأجنبية داخل بلادهم أو خارجاً عنها فى مصر وسوريا أو سائر بلاد الدولة العثمانية . وهؤلاء قد تعلموا فى مدارس رسمية وغير رسمية ، عن أساتذة فيهم المسلم وغير المسلم ، بل وفى مدارس لم تبن إلا لترويج دين غير الدين الإسلامى ، أباحت لهؤلاء التلامذة أن يسكتوا وألا ينكروا عليهم عملهم ، مادامت العقيدة سالمة من الهدم أو الضعضعة[2].

جمود تلاميذ المدارس الأجنبية :

يرى الإمام أن الجمود قد سرى أيضاً إلى تلاميذ المدارس الأجنبية، حيث لا أثر لتعاليم الدين الإسلامى فى هذه المدارس ، بل ربما يعلم فيها دين آخر قد يؤدى إلى شئ من الضعف فى عقائدهم ، وقد تذهب عقائدهم بالمرة وتحتل مكانها عقائد أخرى تناقضها ، كما شوهد

---

(1) المصدر السابق ، ص 154.

(2) المصدر السابق ، ص 156- 157.

ذلك مراراً . ثم يوجه الإمام اللوم على الآباء ، إذ لو كانوا على علم بطرق الاستدلال الإقناعية لعقائد دينهم لدعموا من عقائد أبنائهم وحفظوها من التزلزل أو الزوال [1].

جمود تلاميذ المدارس الرسمية والأهلية :

ويرى الإمام أن الجمود الذى ساد تلاميذ هذه المدارس لا يرجع إليهم فقط ، وإنما إلى جهل من يسمع المصطلحات التى تعلموها فى تلك المدارس ، حيث درسوا شيئاً من المعارف فى الفنون المختلفة ، وعلموا حقائق عن الكون السماوى والاجتماع الإنسانى ، فإذا سمعوا شيئاً من ألفاظها ظنوا أن هذا مخالف للعقيدة الصحيحة فيلومون المتعلم ، ويوبخونه ، بل والأصعب من هذا اتهامه بالمروق من الدين ، ولجهل ذلك المتعلم بأمور الدين ، يعتقد أن ما يقوله خصمه صحيح ، فينفر من دينه ، وإذا قال له قائل : ارجع إلى كتب الدين لتتعرف على حقائقه فإنه لا يدرى إلى أى كتاب يرجع ، فينفر من الدين نفور من لا يمكنه الفهم[2].

ثم يرى الإمام أن هؤلاء لو نظروا فى كتب دينهم وفى أقوال حملته ، لوجدوا ما به تطمئن نفوسهم ، ولذاقوا طعم العلم من نفع

---

[1] المصدر السابق ، ص 157.

[2] المصدر السابق والصفحة .

أنفسهم ، ولصار منهم من ينفع الأمة فى سياسة أفكارها وأعمالها الاجتماعية [1].

كما يرى الإمام أن القصور فى هذه المدارس يرجع كذلك إلى طريقة المعلمين وسلوك المتعلمين ، حيث كان المعلم يلقن التلاميذ ما هو فى كتبهم دون ابتكار أو إبداع ، والتلاميذ بدورهم يركنون إلى ذلك ويحفظون ما يلقنون ، فهم لا يريدون الخروج عن المألوف وعما اعتاد غيرهم ، ويوضح ذلك بقوله : (ولو كشفنا عن أذهان التلامذة ، لم نجد فيها غاية لتعلمهم ، سوى أن يعيشوا كما عاش غيرهم ، أى دون رغبة فى تطور أو تطلع إلى آفاق جديدة للحياة ، ولو استفرغنا أذهان المعلمين لم نجد فيها من المقاصد سوى أنهم يلقون ما يجدونه فى الكتب المقررة للتلامذة ، ويطالبونه بحفظه وفهم عبارته ، ليعيدوا يوم الامتحان تلاوة ما ألقى إليهم حتى تتم مدة تعليمهم فى المدرسة) [2].

هذه هى أهم العوامل التى أدت إلى انحطاط أحوال المسلمين وما نتج عنها من مظاهر الجمود والتخلف ، ومن هنا أخذ الأستاذ الإمام على عاتقه محاولة الإصلاح فى شتى المجالات لإحداث النهضة الفكرية التى لا مناص منها فى إصلاح المجتمع والعودة به إلى سابق عهده ، وقد ركز الإمام على عدة جوانب يتم من خلالها إصلاح الخلل الجمود الذى أصاب الحياة العقلية آنذاك .

---

[1] المصدر السابق ، ص 158- 159.

[2] الأعمال الكاملة ، ج3، ص 110 وما بعدها .

أولاً : إصلاح اللغة العربية وأساليبها :

أوضحنا سابقاً أن الإمام قد وجه نقده إلى الطرق التى يتم بها تدريس اللغة العربية ، والتى أدت إلى جمودها ، وإلى إحجام الطالب عن معرفتها وتحصيلها ، يقول : (يبادى الطالب وهو لا يعلم شيئاً من اصطلاحات العلم ، بتحقيق المسائل ، وتفتيتها كما يقولون ، كأنه عريق فى العلم ولا يراعى مقدار استعداده للفهم) [1].

ومن أهم وسائل العلاج التى وضعها الإمام فى هذه المسألة ، أن قدم حلاً منهجياً يجعل تحصيل الطالب سهلاً وميسراً وهو التزام المعلم فى التدريس بطرق التدرج من الأسهل شيئاً فشيئاً ، وذلك حتى تتسع آفاق الطالب ، ويصل إدراكه إلى درجة فهم المعانى الصعبة المعقدة ، يقول : (فيجب على المدرس أن يتنازل مع المبتدئ إلى درجته ، ثم يرتقى به شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى الدرجة التى يتمكن فيه من إدراك دقيق المعانى)[2].

ثانياً : الإصلاح الدينى :

نبدأ حديثنا فى هذا الجانب من فكر الإمام بما قاله الشيخ مصطفى عبدالرازق فى هذا الشأن : (كان الشيخ محمد عبده أيام رياسته لتحرير

---

[1] الأعمال الكاملة ، ج3، ص 144.

[2] المصدر السابق والصفحة .

الجريدة الرسمية رجلاً دينياً ، يصدر عن الدين فى كثير من دعواته الإصلاحية تبعاً لروح الوقت ، فهو يلتمس لمجلس النواب أدلة دينية ، ويسعى لإبطال البدع من سبيل دينى ، ويظهر النهج الدينى فى خطابه كله، على أن الدعوة إلى الإصلاح الدينى وتخليصه من شوائب الأزمان والأجيال ، ورده إلى سذاجته الأولى ، ليصافح العلم والمدنية ويتسع لحرية العقل) [1].

وهذا ما نريد إثباته ، وهو أن الإمام محمد عبده حين دعا إلى الإصلاح الدينى لم يكن برجل الدين المتعصب المتنطع كما هو معروف – مع الأسف – عن شخصية رجل الدين ، وفى تراثنا نماذج عديدة عن هذا التعصب والانغلاق ، وإنما دعا إمامنا إلى الانفتاح والعلم ، وأثبت أن الإسلام لم يكن أبداً ضد العلم وإنما يدعو دائماً إليه وإلى الاستزادة منه . وقد شمل برنامجه الإصلاحى ما يلى :

التركيز على العقل :

أكد الشيخ محمد عبده ، وهو بصدد وضع برنامجه الإصلاحى ، على أهمية العقل كأهم وسيلة من وسائل الإصلاح ، بل أفضلها على الإطلاق يقول : (العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية ، بل أفضلها على

---

[1] الشيخ مصطفى عبدالرازق ، محمد عبده ، ص 118.

الحقيقة) [1]. وقد حدد مجموعة من القواعد الإنسانية التى تنهض بالعقل وتؤدى إلى رفعته نذكر منها :

أ- نبذ التقليد :

رأى الإمام أن التقليد يشكل عقبة للعقل ، وينأى به عن الإبداع والابتكار ، من أجل هذا نجده يؤكد ، فى مواضع كثيرة ، على ضرورة محاربة التقليد ، حيث يعتبر البعض أن علوم السابقين لن يستطيع أن يأتى بها اللاحقون ، انطلاقاً من المقولة (ليس فى الإمكان أبدع مما كان)، أما الإمام محمد عبده ، فقد رأى العكس من ذلك ، يقول : (اللاحق له من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها ، والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه) [2].

ب- فتح باب الاجتهاد :

وكما دعا الإمام إلى محاربة التقليد ونبذه ، فقد حث على الاجتهاد والبحث والتحقيق ، حتى ولو أخطأ المجتهد ، فالاجتهاد طريق الوصول إلى الحقيقة ، يقول : (ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ولم تجب عصمته ، فهو معرض

---

(1) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية : للشيخ محمد عبده ، ص 76، طبعة دار المنار، مصر 1373هـ.
(2) رسالة التوحيد ، ص 154- تحقيق محمود أبورية- الطبعة الرابعة ، دار المعارف .

للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ومقصده من تمحيص نظره أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر الدين) [1].

هـ- محاربة البدع والمفاهيم الخاطئة :

رأى الأستاذ الإمام أن الوهن والتخلف الذى أصاب المسلمين لا يرجع إلى الدين الإسلامى ، وإنما يرجع إلى البدع والمحدثات التى أحدثوها فى دينهم ، واعتقدوا بصحتها فأحلوها محل الاعتقاد الصحيح واستبدلوا بها قواعد وأصول الدين ، يقول : (عرضت البدع فى العقائد والأعمال ، وحلت محل الاعتقاد الصحيح ، وأخذت مكان الشرع القويم ، وظهرت آثارها فى أعماله وعم شؤمها جميع أحواله) [2].

فمن البدع التى استرعت انتباه الأستاذ الإمام : حلقات الذكر وما يصاحبها من طبول ، وطالب بمنع تلك الحلقات فى المساجد أو أضرحة الأولياء [3].

كما طالب بمنع العادات السيئة التى تحدث عند زيارة قبور الموتى وقارن بين سلوكياتنا وسلوكيات الأوربيين الراقية ، وكيف أن تلك الزيارات يصاحبها الهدوء والسكينة ، ويرى أن زيارة الموتى عندنا يتبعها عادات سيئة فى المأكل والمشرب ، أما عادات الأوربيين فليس

---

[1] الأعمال الكاملة ، ج3، ص 443.

[2] المصدر السابق ، ص 227.

[3] المصدر السابق ، ج2، ص 25 وما بعدها .

فيها طعام ولا شراب ، بل سكينة واحترام يقول : (وبجوار تلك الرفات تبيت ليلتك تلهو وتلعب ، تصيح وتصخب كأن الموت قد فارق ديارك ، وكره جوارك ، وفر من بين يديك ، مشمئزاً مما يرى لديك ... أما مقبرة مسينا [1] فلا ترى فيها آكلاً ولا شارباً ، وإنما ترى الزائرين فى سكينة ووقار) [2].

ومن الأمور التى شوهت صورة الدين كذلك مفاهيم المسلمين الخاطئة عن بعض أمور الشرع الحنيف ، مثل التوكل والقضاء وغير ذلك، فقد ظنوا أن التوكل إنما هو الرضا بالواقع وعدم القدرة على التغيير، فتكاسلوا وقعدوا عن العمل يقول : (فإذا ذكرت نقصاً أو عيباً فى طريقة أو فى حالة من الأحوال قيل لك : ماذا تصنع ؟ ونحن أناس متوكلون على الله ، وهذا مراد الله ، وهذا عذر المقصر فى تقصيره فى بلاد الإسلام وعون على ما نراه من النقص فى طريق تحصيل العلم) [3].

ومن المفاهيم الخاطئة أيضاً فهم المسلمين عن القضاء فقد استسلموا متواكلين وسلموا أمورهم لغيرهم دون الأخذ بالأسباب أو المسببات ، وغير عابئين بما يدفع الضر عنهم أو يزيل آثاره ، يقول فى هذا واصفاً لحال المسلم : (فإن أصابته مصيبة أو حلت به رزية تسلى بالقضاء وانتظر ما يأتى به الغيب ، بدون أن يتخذ وسيلة لدفع الطارئ ،

---

[1] إحدى المقابر فى صقلية .

[2] الأعمال الكاملة ، ج2، ص 193- 195.

[3] الأعمال الكاملة ، ج 3، ص 138.

أو ينهض إلى عمل لتلافى ما عرض من خلل أو مدافعة الحادث الجلل ، مخالفاً فى ذلك كتاب الله وسنة نبيه) [1].

إصلاح الأزهر :

لا شك أن إصلاح الأزهر قد جاء على رأس أولويات الإصلاح الدينى . فلم يكن المقصود منه أن يكون مسجداً للعبادة ، ولا أن يكون مدرسة للتعليم فحسب ، وإنما أثر الأزهر فى العالم الإسلامى وفى تكوين العقلية الإسلامية أثر عميق يفوق المساجد والمدارس.والجامعات . من أجل ذلك كان إصلاح ذلك المعهد فى نظر الأستاذ الإمام من الأهمية بمكان، لأنه بمثابة إصلاح للأمة الإسلامية كلها [2].

أما عن التعليم بالأزهر فى تلك الفترة ، فكان عقيماً لا يشجع على الإبداع والابتكار ، وكان الاتجاه السائد : غلبة النقل على العقل ، بدليل أنهم يرتبون العلوم فيجعلون فى ناحيتها العلوم النقلية كالتوحيد والفقه والحديث والتصوف ، وفى المنزلة الثانية تأتى العلوم العقلية : اللغة والعروض والبلاغة والمنطق وعلم الفلك الذى لا يراد بدراسته إلا الوصول إلى معرفة مواقيت العبادة [3].

---

(1) المصدر السابق ، ج 3، ص 229 وما بعدها .
(2) د. عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى ، ص 189.
(3) مصطفى عبدالرازق ، محمد عبده ، ص 37.

كما ذكر مسيو ولر من أن العلوم التى كان يعتنى بدراستها فـــى الأزهر ، هى العلوم النقلية وبعض العلوم العقلية دون الأدب والتـــاريخ والرياضيات والطبيعيات والفلسفة ، وهو الذى يفهم من كلام على مبارك باشا المتوفى سنة 1893م ، فى الجزء الرابع من خططـــه المطبوعـــة بمطبعة بولاق سنة 1306هـ إذ يقول عن الأزهريين : (وليس لهم التفات لنحو التاريخ والجغرافية والفلسفة ، بل يرون ذلك بطالة وتضييعاً للزمن بلا فائدة ، وينهون من يقرأ كتب الفلسفة ، ويشنون عليه الغارة ، وربما ينسبونه للكفر) [1].

هكذا كان حال الأزهر فى عهد الإمام ، لذا أخذ على عاتقه مهمة إصلاح هذا الصرح الدينى الشامخ ، من خلال توضيحه لـــدور الأزهـــر ورسالته التى أنشئ من أجلها ، والتى يمكن أن نلخصها – كما أوضحها الإمام وتراءت له حينئذ – فى الأمور التالية :

1- أوجب الإمام أن يكون الأزهر جامعة بالمعنى الصحيح ، يتلقى فيهـــا الطلاب الثقافة الصحيحة التى تعدهم لأن يكونوا رجـــالاً عـــاملين ، وأساتذة باحثين ، وعلماء متخصصين ، يعملون علـــى بـــث الآراء الدينية السليمة ، ومكافحة الخرافـــات ، والقضـــاء علـــى البـــدع والأباطيل .

---

[1] نقلاً عن مصطفى عبدالرازق ، محمد عبده ، ص 37- 38.

2- نبه إلى تقسيم مدة الدراسة بالأزهر ، وتحديد أيام العطلات ، حيث كانت الحال قبل ذلك بلا ضابط : فكان المشايخ والطلاب يمكنهم التغيب متى شاءوا ، فضلاً عن تغيبهم أيام المسامحات الرسمية .

3- اقترح الإمام أن تعقد للطلبة امتحانات سنوية ، ولم يكن ذلك النظام معروفاً قبل ذلك فى الأزهر .

4- أشار إلى تقسيم العلوم التى تدرس بالأزهر إلى علوم مقاصد ، وعلوم وسائل . وطالب بإطالة مدة الدراسة فى علوم المقاصد كالتفسير والتوحيد والحديث والفقه وأصوله والأخلاق ، أما علوم الوسائل كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث ، فضم إليها الحساب والجبر . وهذه العلوم بقسميها هى التى يلزم طلاب الشهادة العالمية بأداء الامتحان فيها .

5- طالب بإدخال دروس جديدة فى علوم التاريخ والتاريخ الطبيعى والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والاجتماع مما كان مهملاً تدريسه بالأزهر فى ذلك الحين [1].

ثالثاً : الإصلاح الاجتماعى :

أوضحنا فيما سبق أن الإمام قد هاجم الجمود الذى ساد فى مجال العقيدة، والذى أدى إلى قفل باب الاجتهاد الذى أدى بدوره إلى حدوث مشكلات اجتماعية تفتقر إلى الحلول ، لذلك وجد الإمام أنه من الأهمية

---

[1] د. عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى ، 190- 191.

بمكان تطوير المفاهيم الدينية ، والاجتهاد فى أحكام الشريعة حتى تستوعب مشكلات المجتمع . فمثلاً : الزكاة التى افترضها الله تعالى على القادرين ليؤدوها إلى الفقراء مثال للتكافل الاجتماعى ، وحل لمشكلة الفقر فى المجتمع ، وانتفاء لمشاعر الحقد والبغض من الفقراء على الأغنياء [1].

وهناك مشكلات اجتماعية أخرى عالجها الأستاذ الإمام ، وهى موقف الدين الإسلامى من الملل الأخرى ، وقد رأى أن جهل المسلم بهذه الأمور ينتج عنه مشكلات اجتماعية كبيرة ، ولو فهم المسلمون حقيقة الدين الإسلامى ، لغيروا كثيراً من معتقداتهم ، لأن الدين الإسلامى الحقيقى ليس عدو الألفة ، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم فى المصلحة ، وإن اختلف عنهم فى الدين ، وإنما الخطأ الذى وقع فيه الناس أنهم انقادوا إلى الأفكار التى أدخلها أعداء الإسلام ، فأحدثوا الفتنة بينهم ، يقول : (ولكن عرض على الدين زوائد أدخلها عليه أعداؤه ، اللابسون ثياب أحبائه ، فأفسدوا قلوب أهاليه ، ولا قلوب أقرب إلى الإصلاح من قلوب أهل مصر) [2].

كما يؤكد على أن القرآن يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب ، وينبذ كافة صور التعصب ، يقول : (فالقرآن وهو منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم ، لا يختلفون إلا

---

(1) الأعمال الكاملة ، ج 3، ص109.

(2) المصدر السابق ، ج3، ص109.

فى بعض أحكام قليلة ، أى أن الدين يدعو إلى الوحدة والتماسك والترابط والتضامن بين أفراد المجتمع ونبذ كافة صور التعصب) [1].

تفسير القرآن :

وبناء على نظرة الإمام للدين ، جعل تفسيره للقرآن محوراً أساسياً لحل كافة المشكلات الاجتماعية والأخلاقية ، ومن الملاحظ أن تفسير الإمام محمد عبده للقرآن الكريم يعد مظهراً من مظاهر النهضة الفكرية ، لأن هدفه الأساسى كان متجهاً إلى فهم الكتاب ، من حيث هو(دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة) [2]. ولذلك جاء منهجه فى التفسير مخالفاً لمناهج سابقيه ، إذ كان لا يعنيه إلا فهم روح القرآن الكريم ، والوقوف على معانيه العامة ، دون التمسك بحرفية الكتاب . فقد كان حريصاً منذ البداية على التوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون من مباحث الألفاظ والإعراب والبلاغة وغيرها ، لذلك نجده كان حريصاً على تخليص تفسيره من جميع المسائل التى كثر حولها الخلاف بين المفسرين [3].

كما نجد أن الإمام فى تفسيره للنصوص الدينية ، قد استخدم منهج التأويل بطريقة تؤكد سعة إطلاعه ورحابة أفقه ، ويعبر عن ذلك

---

[1] المصدر السابق والصفحة .

[2] محمد عبده (تفسير سورة الفاتحة) الطبقة 3 ، ص 8.

[3] د. عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى ، ص 153.

بقوله : (اتفق أهل الملة الإسلامية – إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه – على أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دل عليه العقل وبقى فى النقل طريقان ؛ طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله فى علمه ، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه ما أثبته العقل) [1].

ولننظر كيف استخدم الإمام هذه القاعدة فى تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم ، ففى سورة الكوثر مثلاً فى الآية الأولى يقول الله تعالى : (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكَوْثَرَ) ، يرى المفسرون أن الكوثر هو اسم لنهر فى الجنة، وأن الله قد منح النبى صلى الله عليه وسلم ذلك النهر ، أما إذا رجعنا إلى تفسير الأستاذ الإمام [2]، نجده قد فسر (الكوثر) بالرسالة ، التى فاضت بالخير الكثير على الإنسانية ، وهذا التفسير أقرب إلى العقل بطبيعة الحال .

كما نجد فى شرح الإمام لبعض آيات القرآن الكريم اختلافاً واضحاً مع المفسرين السابقين عليه ، حيث جرت عاداتهم على أن يطنبوا فى الكلام عن الأماكن والأشخاص الواردة فى القرآن الكريم بصورة مبهمة ، ولكنا نرى أن من القواعد المنهجية التى ترسمها محمد عبده فى التفسير ألا يجاوز فى شرحه ما يحتمله مضمون النصوص . مثال ذلك أنه فى سورة (البقرة) آية 58 (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ القَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ

---

(1) الإسلام دين العلم والمدنية ، ص 118، وقارن بابن رشد فى : فصل المقال.

(2) راجع تفسير الإمام لجزء عم ، ص 167.

رَغَداً) نراه يقرر السكوت عن تعيين القرية ، كما سكت عنها القرآن [1]. وهكذا كان الإمام لا يقف كثيراً عند حدود الألفاظ وتعيينها ، وإنما كان يلتزم فى هذا بمنهج القرآن الكريم نفسه .

ولنضرب مثالاً آخر يدل على رحابة وسعة فكر الإمام حين فسر القرآن الكريم ، فهناك سور من القرآن الكريم تبدأ بحروف ، مثل سورة البقرة (ا ل م) قد اختلف المفسرون فى فهم معانيها ودلالاتها ، أما الإمام فيرى أن هذه الحروف وأشباهها هى أسماء للسور التى توجد فيها . فإذا تساءلنا عن سبب الاختلاف بين الحروف (ا ل م) وبين الحروف (ا ل م ص) مثلاً أجاب الأستاذ بأنه لا علم لنا بذلك ، ولا أهمية لمعرفتنا به ، ومهما يكن الأمر فيجب أن يكون موقفنا من هذا كموقف الصحابة وتابعيهم (وليس من الدين فى شئ أن يتنطع متنطع ، فيخترع ما يشاء من العلل التى قلما يسلم مخترعها من الزلل) [2].

هذا الطابع (البرجماطيقى) لمنهج الأستاذ محمد عبده فى التفسير ظاهر جلى ؛ ففى أكثر من موضع ، رأينا الإمام ينبه إلى أن الواجب علينا أن نعتقد ما ورد فى القرآن مادام لا يؤدى إلى شئ مخالف للعقل ، وعلينا ألا نسترسل مع بعض المفسرين فى أهوائهم وتشدقهم بتصريف الألفاظ وتأويلها وتحميلها مالا تحتمله من معانى [3].

---

[1] د. عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى ، ص 157.
[2] د. عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى ، ص 158.
[3] المصدر السابق ، ص 159.

الإصلاح الأخلاقى :

لا شك أن هناك علاقة وثيقة بين الدين والأخلاق ، فبقدر ما يعى الإنسان أمور دين (قواعده وأصوله وأحكامه) بقدر ما يكون حظه من الخلق النبيل والسلوك القويم ، ويؤكد الإمام هذه الصلة الوثيقة فيرى (أن سعادة النفس الإنسانية إنما تكون بمعرفة الله وبالفضائل ، وأنها إنما تسقط فى الشقاء بالجهل بالله وبارتكاب الرذائل) [1].

إذ أن الإسلام دين الفطرة ، فهو منهج حياة ، يدعو إلى جميع الفضائل التى بها تستقيم حياة الإنسان ، وينهى عن كل الرذائل التى تؤدى بصاحبها إلى الهلاك والخسران ، فهو (لم يدع أصلاً من أصول الفضائل إلا أتى عليه ، ولا أما من أمهات الصالحات إلا أحياها ، ولا قاعدة من قواعد النظام إلا قررها ، فاستجمع للإنسان عند بلوغ رشده كما ذكرنا حرية الفكر ، واستغلال العقل فى النظر ، وما به صلاح السجايا واستقامة الطبع ، وما فيه إنهاض العزائم إلى العمل ، وسوقها فى سبل السعى . ومن يتلو القرآن حق تلاوته يجد فيه من ذلك كنزاً لا ينفذ ، وذخيرة لا تفنى) [2].

وعلى هذا فالدين إنما هو أصلح الوسائل ، وأمثل السبل لتحقيق الإصلاح الأخلاقى ، وقد رأى الإمام أن الأذهان لما لم تكن قد نضجت

---

[1] رسالة التوحيد ، ص 74، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا ، إصدار الهيئة العامة لقصور الثقافة .
[2] المصدر السابق ، ص 182.

نضجاً كافياً للاستعاضة عن العقائد المعنية بالمبادئ المجردة ، لذلك فقد أوجب بدء الإصلاح بالدين ، وفى ذلك يقول فى وضوح لا يحتاج إلى مزيد (وهذه سبيل لمزيد الإصلاح فى المسلمين لا مندوحة عنها ؛ فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شئ ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . وإذا كان الدين كافلاً تهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال ، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الثقة به ما بيناه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء فى إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره ؟) [1].

ويسوق لنا الإمام بعضاً من العبادات والسلوكيات التى تحمل فى طياتها بعداً أخلاقياً ، والتى دعا إليها الإسلام ، فمثلاً : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فضيلة قد حث عليها القرآن الكريم ، لما فى ذلك من درء للمفاسد الأخلاقية وإحياء للقيم التى بها تستقيم حياة الجماعة ، وقد سخر الله سبحانه طائفة من الناس يرشدونهم ويدلونهم إلى فعل الخيرات وترك المنكرات ، يقول : (حث القرآن على التعليم وإرشاد العامة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقال (وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [2].

---

[1] نقلاً عن د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ، ص 150.

[2] سورة آل عمران : آية 104 ، انظر رسالة التوحيد ، ص 179.

ثم يستعرض الإمام بعد ذلك حال الآمرين بالمعروف ، والناهين عن المنكر فى أجل مظهر يمكن أن يظهر فيه حال أمة فقال : (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)[1]. فقدم ذكر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الإيمان فى هذه الآية مع أن الإيمان هو الأصل الذى تقوم عليه أعمال البر ، والدوحة التى تتفرع عنها أفنان الخير ، تشريفاً لتلك الفريضة وإعلاء لمنزلتها بين الفرائض ، ثم شدد بالإنكار على من أهملوها فقال : (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ . كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ)[2]. فقذف سبحانه وتعالى عليهم اللعنة وهى أشد ما يعبر به الله عن مقته وغضبه [3].

والصوم كما يقول الإمام (حرمان يعظم به أمر الله فى النفس وتعرف به مقادير النعم عند فقدانها ، ومكانة الإحسان الإلهى فى التفضل بها) [4]. أى أن الله قد فرض الصوم لتحقيق فضيلة الصبر عن التنعم بنعم الله الكثيرة ، والتى تفضل الله بها على عباده وحباها إياهم ، فبالصوم أمرهم سبحانه وتعالى بالإمساك والبعد عنها من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وفيه إحساس بالفقراء والمحتاجين ، وحث على البذل والعطاء .

---

[1] سورة آل عمران : أية 110.

[2] سورة المائدة : آية 78، 79.

[3] رسالة التوحيد ، ص 180 – 181.

[4] المصدر السابق ، ص 175.

وكذلك الحج فهو يحقق معنى المساواة للخلق أجمعين بين يـــدى الخالق سبحانه وتعالى ، ولو مرة فى العمر ، (حيث يرتفع فيها الامتياز بين الغنى والفقير ، والصعلوك والأمير ، ويظهر الجميع فى معرض واحد مكشوفى الرؤوس متجردين عن المخيط ، وحدت بينهم العبودية لله رب العالمين) [1].

وختاماً لحديثنا عن النهضة الفكرية عند الإمام محمد عبده ، يمكنا القول بأن الإمام كان مثلاً يحتذى، حيث استطاع أن يبسط نفوذه الروحى بنشر التعاليم الأخلاقية عن طريق القدوة الحسنة والمثل الفعـــال ، وأن نظرته الشاملة للمجتمع قد مكنته من تشخيص الداء الذى استشرى خطره على مختلف نواحى الحياة الثقافية فى مصر ، ومن ثم استطاع أن يضع الدواء الملائم والعلاج المناسب لاستئصال جذور الخطر ، والقضاء على ما حل بالمجتمع من جمود وركود ، وإصلاح ما فســد مـــن المعتقــدات والأفكار.

بل ويمكننا القول أيضاً إن أفكار هذا المصلح الإسلامى الأصـــيل مازالت تحتفظ ،على الرغم من مرور الزمن وتغير الظروف ، بقدر كبير من جدتها وتميزها ، وأن بعض الحلول التى توصل إليهـــا ووضـــعها ، تعتبر علاجاً شافياً وحلاً كافياً لكثير من المشكلات التى تواجه مجتمعنا فى العصر الحالى .

---

[1] رسالة التوحيد ، ص 175.

جدلية الدولة العالمية والدولة القومية

مفارقات فلسفية بين الفارابي وهيجل

د. محمد الخشت *

أخذت فكرة الدولة العالمية وفكرة الدولة القومية مكانا بارزا في فلسفة السياسة، لما لكل منهما من قدرة على حل كثير من المشكلات التي تعجز عن حلها فكرة "دولة المدينة" أو فكرة "الدولة الوطنية" تارة، ولما لهما من قدرة على تحقيق حلم الوحدة الشاملة للإنسانية أو للأمة في مواجهة التجزئة والتفتت والصراع تارة أخرى. فإذا كانت الدولة القومية تبدو كضرورة تاريخية لتأكيد السيادة والإرادة العامة للأمة في مواجهة الاستعمار والهيمنة، فإن الدولة العالمية، تبدو كأمل إنساني راود كثيرا من الفلاسفة؛تأسيسا على وحدة الجنس البشري،ورغبة في إقامة حكومة عادلة لكل الإنسانية.وتم أحيانا الانحراف بفكرة الدولة العالمية لصالح سيادة قومية وابتلاعها لسائر القوميات،كما تم الانحراف أحيانا بفكرة الدولة القومية القائمة على السيادة وحق تقرير المصير لصالح تأكيد الدولة القومية تأكيدا شوفينيا.

وليست فكرة الدولة العالمية فكرة غربية خالصة، بل هي فكرة لها تاريخ في الفلسفة الإسلامية، لا سيما عند الفارابي في القرن الرابع الهجري،ومع أن فكرته عن المعمورة الفاضلة فكرة ذات بعد أخلاقي واضح؛ فإنه وقع في فخ"شخصنة الدولة"،لكن في كل الأحوال تظل فكرة إنشاء دولة عالمية فكرة رائعة تستهوي الفلاسفة أصحاب النزعة الإنسانية.وفي مقابل الدولة العالمية تأتي الدولة القومية التي قدسها بعض الفلاسفة، مثل هيجل، إلى حد يهدد فكرة وحدة الجنس البشري، ويكرس الحروب،ويهدد السلم الدولي. وإذا كان الباحثون السياسيون قد أفاضوا في تحليل فكرة الدولة العالمية والدولة القومية، فإن ثمة حاجة للتأسيس الفلسفي المقارن لكلتا الفكرتين؛فالأفكار تنبع أحيانا من الفلاسفة ثم

---

* أستاذ مساعد بقسم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة

يلتقطها الساسة،أو تنبع أحيانا من الساسة ثم يسوغها الفلاسفة في مذاهب تبدو محكمة مما يعطيها الشرعية.

ومن هنا فإن العودة للفلسفة ضرورة ملحة؛ حتى يمكن تبين الجذور،ومن ثم تتبين حقيقة المفارقات الفكرية والميتافيزيقية التي وقع فيها الفلاسفة المنظرون لفكرتي الدولة العالمية والدولة القومية. وسوف نأخذ الفارابي وهيجل كنموذجين من سياقين حضاريين مختلفين؛لما لهما من وزن خاص في تاريخ هاتين الفكرتين؛ولما أثارته فلسفتهما السياسية من مفارقات تلخص أغلب الإشكاليات التي واجهت فلاسفة السياسة الذين تعرضوا لفكرة الدولة العالمية والدولة القومية.ومن أهم هذه المفارقات أن التأسيس الميتافيزيقي كان هو التسويغ المطروح لكل من فكرة الدولة العالمية وفكرة الدولة القومية معا! كيف؟

يبدو هذا بوضوح عند الفارابي وهيجل اللذين أسسا فكرتهما السياسية على أساس ميتافيزيقي؛ فالشرعية عندهما ميتافيزيقية، وليست شرعية من الشعب أو الأمة أو جماهير المحكومين.الأول ناظر بين عالم السماء عالم الألوهية والمدينة الفاضلة، كما ناظر بين الإله والحاكم، والثاني اعتبر الملك ممثلا للروح المطلق،واعتبر الدولة مرحلة من مراحل تطور هذا الروح!وبطبيعة الحال توجد فروق بين ميتافيزيقا الفارابي وميتافيزيقا هيجل، لكن التشابه يكمن في رد كليهما السياسي إلى الميتافيزيقي، وبالتحديد إلى المبدأ الأول للوجود، وهو عند الفارابي : الله تعالى، وعند هيجل : الروح المطلق. وبطبيعة الحال أيضا توجد فروق بين مفهوم الألوهية عند الفارابي ومفهوم الروح المطلق عند هيجل، لكن الاثنين يتشابهان في كون كل منهما يمثل الأساس الميتافيزيقي الأول للوجود، كما يمثل الأساس لسحب الشرعية السياسية من الناس أو المجتمع أو الإرادة الشعبية. ولا تنفي هذه المقاربة بين الفارابي وهيجل الفروق الأخرى بينهما، ولا تنكر أن تلك الفروق لا تنبع فقط من قدر التعارض بين فيلسوف يقول بالدولة العالمية وفيلسوف يقول بالدولة القومية، وإنما تنبع أيضا من اختلاف الظرف الحضاري والتاريخي الذي عاش فيه كل منهما؛ لكن ثمة مفارقة حقيقية تتمثل في أنه رغم هذا التعارض بين الظرفين، وبين الدولة القومية والدولة العالمية، فإن بعض المقاربات تفرض نفسها؛لكنها ليست مقاربات حرفية متطابقة كل التطابق، وإنما نسبية حيث تتقاطع الفكرة عند أحدهما مع الفكرة عند الآخر في جانب ثم

ربما تخالفها في جانب آخر، أو تسير أبعد منها، ربما بسبب اختلاف المنهج، وربما بسبب المقصد الأيديولوجي، وربما بسبب تفاوت الظرف التاريخي والثقافي.

وتكمن المقاربة الأساسية-وهي أيضا المفارقة الأساسية-رغم كل الفـروق بـين الفارابي وهيجل، في أن التأسيس الميتافيزيقي لفكرة الدولة العالمية يكاد يكون هو نفسه التأسيس الميتافيزيقي لفكرة الدولة القومية! فكيف تكون فكرتان سياسيتان مختلفتين:الدولة العالمية والدولة القومية، بينما يكون الرد الميتافيزيقي لهمـا واحـدا؟ وكيـف يمكـن أن تكون"الدولة القومية"معارضة للدولة العالمية عند هيجل على أساس فلسفي ميتافيزيقي،بينما يمكن أن تكون"الدولة الأمة"وحدة من وحدات المعمورة الفاضلة عند الفارابي على أسـاس فلسفي ميتافيزيقي أيضا؟وكيف تأسست الدولة العالمية الفاضلة عند الفـارابي مـع قولـه بشخصنة النظام والتوحيد بين الحاكم وبين الحكم؟وكيف يمكن الجمع بين شخصنة النظـام ودولة المؤسسات عند هيجل؟ولماذا غذت فكرة الدولة القومية حركة الاستعمار،وفي الوقت نفسه كانت عاملا للتحرر منه؟ثم لماذا فشلت فكرة الدولة العالمية في التحقق الفعلي حتـى الآن،بينما نجحت فكرة الدولة القومية؟هل من سبيل للخروج من دائرة الجدل التاريخي حول الدولة القومية والدولة العالمية باللجوء إلى طرف ثالث ؟

أليست هذه مفارقات حقيقية تحتاج إلى تحليل فلسفي؟من هنـا يكمـن التسـويغ المنهجي لهذا البحث الذي يسعى إلى حل تلك الإشكاليات منتهجا سبيل المقارنة التحليليـة النقدية بين فيلسوفين من سياقين حضاريين مختلفين؛كنوع مـن المسـاهمة فـي حـوار الثقافات،والكشف عن جذور بنية التفكير الاستبدادي التي ربما تتلاقى في العمـق رغـم الاختلافات الظاهرية على السطح. وفيما أعلم رغم كثرة الدراسات عن الفارابي وهيجـل،لا توجد دراسة أثارت فرضية أن الرد الميتافيزيقي لفكرة الدولة العالمية يكاد يكون هو نفسه الرد الميتافيزيقي لفكرة الدولة القومية! أو أثارت المفارقـات المترتبـة علـى التأسـيس الميتافيزيقي لفلسفتهما السياسية، أو أثارت مفارقات التحقـق التـاريخي لفكـرة الدولـة القومية...الخ، كما لا توجد فيما أعلم دراسة سابقة قارنت بين الفارابي وهيجل فـي هـذا السياق المطروح في نطاق هذا البحث، لا سيما أن هذا البحث لا يدور فـي فلـك التـأثير والتأثر،وهو غير معنيّ بهذه القضية على الإطلاق، وإنما هو معني ببيان جذور الاسـتبداد

التي تضطر بعض الفلاسفة إلى الوقوع في مفارقات وأحيانا تناقضات، كانوا في غنى عنها لو ساروا مع عقلانيتهم المنطقية إلى النهاية وتحرروا من سطوة القيم والنظم السياسية الحاكمة المعاصرة لهم.

العالمية والقومية في تاريخ الأفكار:

رغم إن النزعة العالمية نزعة عقلانية تقوم على مبدأ وحدة الإنسانية في الأصل والقيمة، فإنها لم تظهر إلا في مرحلة متأخرة نسبيا من تاريخ الإنسانية؛ إذ لم تظهر في عصر الفلسفة اليونانية إلا بعد أرسطو، في العصر الهيلينستي(من سنة 323 ق.م حتى سقوط الإسكندرية علي أيدي الرومان في 30 ق . م)[1]، عندما دعت الرواقية إلى المواطنة العالمية، وسعى الإسكندر المقدوني إلى تحقيق مفهوم العالمية فعليا في العالم القديم.

وفي الفلسفة الإسلامية،ظهرت فكرة العالمية عند إخوان الصفا،ولكن في شكل ثقافي ديني، فهم يتحدثون عن وحدة الأديان والفلسفات والثقافات.غير أنهم على المستوى السياسي لا يزالون أسرى لمفهوم الأمة بزعامة الإمام المعصوم في إطار غنوصي تلفيقي شيعي إسماعيلي. وكما يقول لاوست فإن النزعة الشمولية السياسية للإسلام أخذت بوادرها عند الفارابي، والتي نجدها عند الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي. إن هذه النزعة الشمولية أكدت دوما أن الدولة الكاملة الفاضلة ينبغي أن تشمل الإنسانية كلها[2]. لكن الفكر الإسلامى في تصوره لحكومة عالمية ركز على صفات الرئيس أكثر من تركيزه على مؤسسات الحكم ؛ مما أدى إلى ما يمكن أن نطلق عليه "شخصنة النظام".

وفي مطلع العصر الحديث يمكن القول أن ثمة مدرسة أوربية كان أقصى مدى لتصورها لحكومة دولية هو أن تكون مقصورة على طائفة من الدول الأوربية،مثل التصورات التي قدمها بيير ديبوا القانوني الفرنسي الذي دعا إلى تكوين اتحاد من دول غرب أوربا لتحقيق السلام بينها، وتوجيه قوتها لاستعادة الأراضي المقدسة في الشرق.

1-Louis L. Orlin, "Hellenistic Age", in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. Vol., 10, p. 114.

2-عبد السلام عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت ،دار الطليعة، ط3 ، 1986 ، ص 145.

وكذلك سلي رجل الدولة الفرنسي في القرن 17، والذي كان وزيرا على عهد هنري الرابع ودعا إلى حكومة اتحادية بين دول أوربا المسيحية. ودعا ليبنتس الفيلسوف الألماني سنة 1670 إلى اتحاد دول أوربا لمحاربة العثمانيين . كما دعا في 1676 إلى اتحاد دولي يرأسه الإمبراطور دنيويا،ويرأسه البابا روحيا.وكذلك القس سان بيير في القرن 17، صاحب كتاب"في سبيل سلام دائم لأوربا" الذي قصر الاتحاد على المسيحيين،ولم يجعل فيه مكانا للأتراك أو غيرهم.

لكن هناك مدرسة أوربية أخرى، كانت أيديولوجيتها السياسية عالمية، لعل من أهم أعلامها إراسموس Erasmus (1466-1536) الذي كان مثالا للتسامح وداعية نموذجيا للنزعة العالمية والنزعة الإنسانية humanism كمخرج من الصراع الطائفي المتعصب داخل أوربا. ولذا فإن "تفكيره السياسي محكوم برؤيته للسلام العالمي universal peace وتصوراته عن الإجماع والاتفاق في الآراء التي يراها كأساس للدولة"[1].

ومن ممثلي هذه النزعة توماس مور في يوتوبياه الخيالية الشهيرة، وكنط الفيلسوف الألماني صاحب "مشروع للسلام الدائم" الذي دعا إلى قيام رابطة عالمية من الدول الديمقراطية التي تقوم على دساتير جمهورية ويحكمها مبدأ سيادة القانون.حيث ينص كنط في المادة الأولى من المواد النهائية لتحقيق السلام الدائم على لزوم أن تكون الدولة ذات دستور جمهوري.ويتعين الدستور الجمهوري الضامن للديمقراطية في كل دولة، وبالتالي الضامن للسلام، بمجموعة من المبادئ: الحرية الفردية ، تشريع واحد مشترك ، المساواة[2]. هذا فيما يتعلق بالدولة ذاتها،أما علاقاتها بالدول الأخرى،فيتضح من المادة الثانية من المواد النهائية والتي تنص على أن "قانون الدول يلزم أن يقوم على أساس اتحاد بين الدول الحرة"[3].والديمقراطية شرط من الشروط اللازمة لتحقيق السلام الدائم؛ لأن الشعب إذا كان يحكم نفسه فإنه يكون أكثر إعراضا عن دفع تكاليف الحرب وعن مواجهة

---

1 - Erika Rummel, "Erasmus" in: Routledge Encyclopedia of Philosophy. London, Routledge,2000, p. 252

2- Kant, Perpetual Peace. in: Kant, On History. Indianapolis Bobbs-Merrill, 1963, p. 20. p. 94.

3- Kant, Ibid., p. 98.

شعب آخر ديمقراطي[1]. وسعى كينيث والتز Kenneth Waltz إلى البرهنة على أن كنط رغم دعوته للسلام الدائم لم يعتبر مشروع السلام الدائم قابلا للتنفيذ العملي[2]،ولا شك في أن ما ذهب إليه كينيث يتعارض كلية مع النصوص قاطعة الدلالة الواردة في كتاب كنط "مشروع للسلام الدائم".

ويعد جيرمي بنتام من أهم الداعين إلى النزعة العالمية في كتابه "مبادئ القانون الدولي العام" الذي اشتمل على باب مهم بعنوان "مشروع لسلام عالمي دائم".

ومن التجليات المعاصرة للنزعة العالمية على المستوى الفلسفي: النزعة العالمية أو الكونية Universalism، تلك النزعة التي تحاول "تأسيس رؤية كونية لا تقبل الغلق ولا تنزلق إلى الدوجماطيقية، وإنما تظل مفتوحة وناقدة لذاتها، وغايتها تأسيس وعي كوني يزيل اغتراب الإنسان في هذا الكون"[3].

لكن من أسف فإن النزعة العالمية تم استغلالها من قبل القوى الاستعمارية الكبرى في أوربا مع مطلع القرن التاسع عشر؛ ولذا أصبحت هذه النزعة محملة بدلالات سلبية ومستهجنة؛ لأنها اتُخذت كستار لتبرير الاستغلال الاستعماري للعالم ولتسويغ هيمنة الثقافة الغربية على سائر الثقافات، وترسيخ المركزية الغربية وتهميش الثقافات الأخرى، وإضعاف حركات التحرر الوطني لصالح السيطرة الغربية.ونتيجة مآسي الحرب العالمية الأولى نشأت وجهة نظر بأن وجود هيئة عالمية بات أمرا ضروريا، ومن ثم نشأت عصبة الأمم، لكنها ظلت تابعة للدول الكبرى.

وفي محاولة لإيجاد حكومة عالمية أكثر فعالية أنشئت الأمم المتحدة عام 1945بعد الحرب العالمية الثانية، لتجنب فشل عصبة الأمم في منع الحرب العالمية، وصار لها سلطات أكبر من سلطات عصبة الأمم. لكن هذه السلطات لم تر النور في الواقع إلا في حالات قليلة،عندما تجتمع كلمة الدول الخمس الكبرى.وقد عادت آمال تفعيل الأمم المتحدة

1- Kant, An Idea for a Universal History. in: Kant, On History. p. 20.

2 - Kenneth Walt, "Kant, Liberalism, and War", American Political Science Review, 56, June 1962. pp. 331-340.

3- د. مراد وهبة، الاغتراب والوعي الكوني، الكويت، عالم الفكر، 1976.

كنظام عالمي مؤثر بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة، لكنها سرعان ما تبخرت بسبب هيمنة دولة قومية واحدة هي الولايات المتحدة، منذ 1990؛حيث صارت الأمم المتحدة غير مؤثرة إلا في الحالات التي تريد الولايات المتحدة أن تكون مؤثرة!ومع بداية حرب الخليج الثانية رفع بوش الأب اسما آخر للعالمية هو "النظام العالمي الجديد" لتبرير السياسات الاستعمارية الجديدة. ورغم أن ميثاق الأمم المتحدة ساعد نسبيا في قضية حقوق الإنسان،فإن ازدواجية المعايير لا تزال قائمة،والتطبيق في كثير من الأحيان خاضع لأهواء ومصالح الدول الكبرى.وهي عاجزة بسبب ذلك عن ضمان حقوق الإنسان في مناطق كثيرة من العالم.ولا تملك الأمم المتحدة الموضوعية الكافية والقوة القسرية وفوق القومية التي تؤهلها لحل الصراعات الحادة،مثل الصراع العربي الإسرائيلي،وصراع الهندي الباكستاني في كشمير، وصراع الصين وتايوان.

وقد شاع في أواخر القرن العشرين اصطلاح العولمة لتبرير فتح الأسواق العالمية أمام المنتجات الغربية،وتحطيم الحواجز الجمركية للدول الضعيفة اقتصاديا وإغراقها بالبضائع المستوردة؛الأمر الذي يؤدي إلى تدمير قدرتها الاقتصادية أمام الشركات الغربية أو حتى الصينية واليابانية،مما يؤثر سلبيا على الصناعات القومية ويزيد من البطالة ويضعف موارد الدولة.والأمر لا يتوقف فقط عند الإغراق الاقتصادي، بل يشمل كذلك الإغراق الثقافي والقيمي.

ويصحب ذلك كله محاولة من الدول القومية الغربية لفرض قوانينها من خلال إجبار الدول الضعيفة على توقيع اتفاقيات قانونية تحقق مصالحه،وعولمة القانون الغربي عبر الضغط على الحكومات لتغيير تشريعاتها من خلال اتفاقيات الشراكة أو القروض.

وأحد الأسباب الرئيسية التي تعوق النزعة العالمية هو التعصب للدولة القومية. والملفت للنظر أن ظهور الاستعمار الحديث كان مواكبا لظهور وبلورة فكرة الدولة القومية في العصر الحديث. وبطبيعة الحال، كانت توجد إرهاصات للشعور القومي في القرون الوسطى،"لكن هذا الشعور كان يبدو كرد فعل على تهديد خارجي أكثر منه كقناعة واعية

وثابتة"[1].وفي أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر تبلور مفهوم الدولة القومية باعتبار أنها التعبير القانوني عن الأمة،تارة بتأكيد الإرادة العامة الحرة للشعب وحق تقرير المصير،وتارة بفكرة اللغة الأصلية والتاريخ المشترك أو وحدة العرق.ثم انتشرت الأفكار القومية في القرن التاسع عشر في أوربا، وتنامت إلى حد التقديس والتأليه، مثلما نجد مع هيجل؛ مما أدى في القرن العشرين إلى نشوء حركات عنصرية ووصول الحكم النازي في ألمانيا والحكم الفاشي في إيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى.وقد توسعت الدولة القومية في قوتها بعد الحرب العالمية الثانية كثيرا،وأصبحت أساسية في الأمم المتحدة؛لأن حق تقرير المصير مرتبط بمفهوم الدولة القومية، والأمم المتحدة عاجزة أمام سلطة الدولة القومية،سواء لسيطرة الدول الكبرى القومية التي تملك حق النقض على قراراتها في مواجهة الدول الصغرى القومية، أو بسبب مبدأ منع "التدخل في الشئون الداخلية للدول القومية"،إلا إذا أرادت الولايات المتحدة الأمريكية تفعيل"الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"،لتحقيق مآربها الخاصة،أو تثبيطه إذا كانت مرتبطة بمصالح مع بعض الأنظمة الحاكمة التي تهدر حقوق الإنسان!

لقد نجحت الدولة القومية في الغرب في إسقاط النظم الإقطاعية والحكم الملكي المطلق في أوروبا، لكنها من ناحية أخرى غذت النزعة الشوفينية الاستعمارية، والمفارقة أنها في العالم الثالث في القرن العشرين صارت محركا لمقاومة الاستعمار؛لاسيما أن فكرة الدولة القومية مرتبطة جذريا بمبدأ "حق تقرير المصير القومي" وهو أحد مبادئ هيئة الأمم المتحدة.

الدولة العالمية والقومية بين أشكال الاجتماع الإنساني:

بعد هذا التحليل التاريخي صار من الواضح الخلفية التاريخية لفكرتي العالمية والقومية، باعتبارها المتكأ السياقي العام لموضوعنا، أعني الرد الميتافيزيقي للدولة العالمية في حالة الفارابي والرد الميتافيزيقي للدولة القومية في حالة هيجل. ولنبدأ بالفارابي

1- د.عبد الوهاب الكيالي وآخرون،موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1987. 829/4.

(257- 339هـ/870 - 950م) بوصفه أحد أكبر ممثلي فكرة العالمية في الحضارة الإسلامية؛حيث تعتبر المعمورة الفاضلة أو الدولة العالمية أعلى أشكال الاجتماع الإنساني عنده،وقد ناظر بين البناء الميتافيزيقي للوجود ككل والبناء السياسي للدولة على نحو بدت معه فلسفته السياسية كفلسفة ذات نزعة كلية عالمية؛فالله على رأس الوجود، والرئيس على رأس البناء السياسي. ومن ثم يوجد انسجام تام بين ميتافيزيقاه ورؤيته السياسية.وعلى الرغم من أن الحركة الظاهرية في بناء مذهبه يبدو فيها استنباطه للبناء السياسي تاليا للاستنباط الميتافيزيقي حيث سبقت فصول الميتافيزيقا فصول السياسة في "آراء أهل المدينة الفاضلة"؛ فإنه يمكن القول أن استنباطه لبناء الوجود جاء استنباطا سياسيا يسير من أعلى إلى أدنى حسب الجدل الهابط، من الله تعالى إلى الموجودات بلغة الميتافيزيقا،أو من الحاكم إلى الرعية بلغة السياسة. وهو ما سوف نجده بشكل أو آخر عند هيجل أيضا لكن بطريقته الفلسفية الخاصة، مع الاختلاف في أن هيجل كان يجري الاستنباط لصالح الدولة القومية في حين أن الفارابي كان يجريه لصالح "المدينة-المعمورة الفاضلة".

وزعم كثير من الباحثين أخذ الفارابي الكثير عن فلسفة السياسة عند كل من أفلاطون وأرسطو،مركزين على جوانب الشبه،ومهملين جوانب الاختلاف حتى لو كانت جوهرية،مثل بطرس غالي وعبد الرحمن بدوي ودي بور،وسيمون بلاكبيرن...الخ.وعلى سبيل المثال يزعم الأخير أن "مدينة الفارابي الفاضلة نسخة من جمهورية أفلاطون"[1].وهو نفس رأي ريتشارد نيتون الذي يزعم هو الآخر أن "المدينة الفاضلة للفارابي نسخة أو استنساخ من جمهورية أفلاطون"[2].ويختلف الباحث مع هذا الرأي لأن ثمة جوانب اختلاف أساسية بين الفارابي وأفلاطون من ناحية، وبينه وبين أرسطو من ناحية أخرى؛فلم يعرف الفيلسوفان اليونانيان فكرة الدولة العالمية؛ إذ كان النموذج المثالي عندهما هو "دولة-المدينة"،أما مدينة الفارابي "فإنها تتسع وتتسع حتى تكون دولة عالمية ومجتمعا أكبر لا تتم

1-Blackburn, S., The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford University Press, 1996. p.11

2-Netton, Ian Richard,"AL-Farabi"in:Routledge Encyclopedia of Philosophy. London, Routledge,2000, p.273.

السعادة إلا فيه. ولذلك من عدم الإنصاف الزعم بأن مدينة الفارابي صورة لجمهورية أفلاطون"[1]. فالفارابي:"لم يقتصر كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كأثينا وإسبارطة، بل فكر في اتحاد الأمم كلها،واجتماعها حول ملك واحد.فهو إذن أوسع تصورا من اليونانيين؛ لأن مفكريهم لم يخرجوا في الأمور السياسية من أفق الحياة اليونانية"[2].

والفارابي ينتقل من الفرد إلى المجتمع على جسر مدني هو الضرورة الاجتماعية؛ إذ يرى أن الناس يميلون للاجتماع؛ لأنهم يحتاجون إلى بعضهم البعض؛وكل فرد لا يستطيع أن يقوم وحده بعمل كل ما يحتاج إليه؛ فـ" لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال -الذي لأجله جُعلت الفطرة الطبيعية-إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه..."[3].فلذلك يحدث الاجتماع الإنساني. والمدينة التي يقوم فيها الاجتماع على التعاون وممارسة الأفعال واتباع القوانين التي تتحقق بها السعادة الحقيقية، هي المدينة الفاضلة.والأمة الفاضلة مكونة من مدن فاضلة يتعاون أبناؤها بعضهم بعضا وتتعاون مدنها كلها، وتتعاون هي مع سائر الأمم. والمعمورة الفاضلة،إنما تكون إذا كانت مكونة من الأمم الفاضلة التي تتعاون معا على تحقيق السعادة الحقيقية لا الزائفة.وليست السعادة الحقيقية هنا هي تحقيق" دولة الرفاه"على الطريقة الغربية،بل هي السعادة الناشئة عن الالتزام بالأخلاق، وهي السعادة الأخروية،ولذا ينطوي كتاب الفارابي"آراء أهل المدينة الفاضلة"على"وصف لمجتمع مَدينيّ مثالي تزدهر فيه كل الفضائل"[4]. أما السعادة الزائفة التي يرفضها الفارابي، فهي السعادة الدنيوية مثل الثروة أو اللذة أو الكرامة أو المجد.

1- د.محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، ط3، 1983. ص 468

2- د.جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا،بيروت، دار الأندلس، ط4. ص65.

3 - الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر،بيروت،1973 ، ص 117.

4- Blackburn, S., The Oxford Dictionary of Philosophy, p.11.

وقد يأخذ الاجتماع أشكالا كاملة، وأشكالا غير كاملة. والأشكال الكاملة ثلاثة:

1-الدولة العالمية: وهي الاجتماع في المعمورة كلها. فأعلى شكل للاجتماع السياسي هو الدولة العالمية التي يقول عنها الفارابي بصريح العبارة: "المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة"[1]. ويقول: "والجمع ربما كان عشيرة، وربما كان مدينة أو صقعا، وربما كان أمة عظيمة، وربما كان أمما كثيرة"[2].وهذا هو أعظم أشكال الاجتماع. مما يعني بوضوح أن العالمية هي أفضل شكل للاجتماع الإنساني؛ وأن النزعة الإنسانية غالبة عند الفارابي.

2-الدولة الأمة: وهي الاجتماع في أمة، والأمة جزء من المعمورة. وهذه هي الدرجة الوسطى للاجتماع الإنساني، تلك الدرجة التي ظنها هيجل أعلى الدرجات وأعظمها، بينما تجاوزها الفارابي.

3-المدينة: وهي الاجتماع في المدينة كجزء من الأمة. وهذه أدنى وأصغر درجة في الأشكال الكاملة للاجتماع، في حين أنها كانت النموذج الأمثل عند أفلاطون وأرسطو، ومعظم اليونان، عدا الرواقيين.

أما الأشكال غير الكاملة فأربعة: القرية، المحلة، السكة، المنزل.

إن نظرة الفارابي لأشكال الاجتماع السياسي نظرة رحبة ومتدرجة. وهو تارة يسير من أدنى شكل إلى أعلي شكل، وتارة أخرى ينزل -حسب التصور الهرمي الأنطولوجي- من الأعلى" الدولة العالمية" إلى الأدنى وهي "المدينة"على مستوى الأشكال الكاملة،ومن القرية إلى الأسرة على مستوى الأشكال غير الكاملة.

وفكرة الفارابي عن الاجتماع الإنساني تجمع بين التأسيس الميتافيزيقي والتأسيس المدني؛فالتصور الهرمي الأنطولوجي واضح في تفكيره،والضرورة الاجتماعية جسر مدني حاضر في استنباطه الفلسفي للمجتمع الإنساني الذي يتدرج من الأقل إلى الأكثر كمالا حتى الوصول إلى الإنسانية الواحدة في المعمورة الفاضلة التي توازي الوجود الميتافيزيقي العام.

---

[1] - الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 118.

[2] - الفارابي، كتاب الملة، تحقيق د.محسن مهدي، بيروت،در المشرق1986. ص 43.

وربما يبدو واضحا أن مثل هذه الرؤية متسقة مع الرؤية القرآنية لإله عـالمي لإنسـانية واحدة،في حين ظن بدوي على طريقة المستشرقين الذين يردون الفلسفة الإسـلامية إلـى اليونان،أن الفارابي قد تأثر بالرواقيين[1].

إن قول الفارابي بالدولة العالمية، يتسق مع طبيعة العقيدة الإسلامية في مفهومها عن الله رب العالمين؛فمفهوم الإله العالمي ينسجم مع مفهوم الإنسـانية الواحـدة، وهـذا يستلزم منطقيا على المستوى السياسي مفهوم الدولة العالمية.وأكـد هـذا جميـل صـليبا بقوله:"ولعله لم يأخذ بهذا الرأي إلا بتأثير الاعتقاد الديني"[2].

ورغم أن الفارابي اعتبر الدولة العالمية أفضل وأكمل أشكال الاجتماع الإنساني،فإن وحدة التحليل عنده كانت هي "المدينة"، مع أن الأولى به أن يجعل وحدة التحليل هي الدولة العالمية باعتبارها الدولة النموذجية عنده، أو على الأقل يجعل "الأمة" باعتبار أنها أفضـل عنده من دولة المدينة، وباعتبارها النموذج الحي الذي كان يعيش فيه باعتبـاره مسـلما يعيش في الخلافة الإسلامية. لكن ربما يبدو أن التحليل الاجتماعي الوظيفي غلب عليه في هذا القطاع، فبدأ من الوحدة الأصغر التي تتكون منها الوحدات الأكبر وصولا إلى الوحـدة الأكمل وهي الدولة العالمية، فالدولة العالمية مكونة من أمم، والأمة مكونة من مـدن، ولا صلاح للأكبر بدون صلاح الأصغر؛ لأن الدولة العالمية لا تبلغ أن تكون مدينة فاضلة إلا إذا كانت مكونة من مجموعة من الأمم الفاضلة، والأمة الفاضلة مكونة من مجموعة من المدن الفاضلة. والمدينة هي أصغر وحدة يمكن أن يتحقق بها "الخير الأفضل والكمال الأقصى"[3]. لأن المدينة الفاضلة حسب التفسير العضوي الذي قدمه الفارابي مشـابهة للبـدن "التـام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقـوى، وفيهـا عضـو واحـد رئـيس وهـو القلب...وكذلك المدينة:أجزاؤها مختلفة الفطرة،متفاضلة الهيئات.وفيها إنسان هو رئـيس، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضي به

1- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة. 113/2.

2 -د.جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص65.

3 - الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 118.

ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المرتب الأولى. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة، إلى أن تنتهي إلى أُخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم فيكون هم الذين يخدمون ولا يُخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين"[1].

ربما يفسر هذا لماذا اعتبر الفارابي "المدينة" وحدة التحليل الأولى،لكن من جهة أخرى، ثمة مشكلة منطقية في اعتقاد الفارابي أن الأمة الفاضلة تتكون من مجموع المدن الفاضلة، وأن المعمورة الفاضلة تتكون من مجموع الأمم الفاضلة. فقد ظن الفارابي أن الفضائل تُجمع! وهذا ما يعده المنطقيون مغالطة، حيث وقع الفارابي في مغالطة التركيب وهي مغالطة "تخلط بين ما يحمل إيجابا على لفظ مركب مأخوذ بصورة جمعية، وبين ما يحمل على كل عنصر من العناصر المكونة لهذا اللفظ، مثل القول بأن الخمسة زوج وفرد؛ لأنها مكونة مثلا من عددين زوجي [2] وفردي[3]."[2]. فالفضائل معنوية ولا تجمع، ومن الممكن أن تكون المدن فاضلة لكن الأمة المكونة منها ليست كذلك؛ لأن مجموع الفضلاء لا يؤدي بالضرورة إلى محصلة فاضلة، مثلما أن مجموع العدد الفردي (3) والعدد الزوجي (2) لا يؤدي إلى أن محصلتهما العدد(5)عدد فردي وزوجي معا. والأمة قد تكون مكونة من مدن فاضلة لكن النظام الذي يحكمها أو يحكم العلاقات بينها غير عادل. والفرد الفاضل ليس بالضرورة "مواطنا" سياسيا إيجابيا، فثمة فرق بين الفرد والمواطن، والدولة تتكون من مواطنين لا من أفراد، ومن الممكن أن يكون كل الأفراد فضلاء، لكنهم ليسوا مواطنين لهم مشاركة سياسية إيجابية، ومن ثم كيف تتكون منهم مدينة فاضلة؟ كذلك يمكن أن يكون الجميع فضلاء، لكن النظام السياسي مختل حتى ولو على رأسه رئيس فاضل، ومن ثم كيف تكون المدينة فاضلة. فوصف المدينة ينبغي أن يكون وصفا للنظام وليس وصفا للناس. ومن الممكن أن أؤمن بالعدالة، وأريد أن أنفذها، لكن هذا لا يكفي لتحقيقها؛ إذ لا بد من نظام أو نظم سياسية ذات آليات عملية تضمن تحقيقها على أرض الواقع، وهذا ما لم يفصل

[1] – المصدر السابق، 118.

[2] – د.مراد وهبة. المعجم الفلسفي، مصر، دار قباء، 1998. 655. ود.إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة، القاهرة،المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 211.

الفارابي القول فيه، وظن أن مجرد وجود الرئيس الفاضل يضمن وجود مدينة فاضلة، وأن المدينة الفاضلة تتكون من محصلة "جمع" الأفراد الفضلاء! إن الأفراد الفضلاء ربما يكونوا شرطا ضروريا، لكنهم ليسوا شرطا كافيا؛ إذ لابد من أن يرتقوا لدرجة المواطنين الإيجابيين، كما لا بد من وجود نظم سياسية إيجابية وعادلة.

رأينا أن أكمل شكل للاجتماعات الإنسانية عند الفارابي هو المعمورة الفاضلة، وهي لا تكون كذلك إلا إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة الحقيقية. وتحديد ماهية السعادة الحقيقية من أهم وظائف علم السياسة للتمييز بين السعادة الحقيقية والزائفة، يقول الفارابي:"العلم المدني يفحص أولا عن السعادة"[1].

وإذا كانت المعمورة الفاضلة أو الأمة الفاضلة أو المدينة الفاضلة تسعى للسعادة الحقيقية، وهي السعادة الأخروية، فإن كل المدن غير الفاضلة تسعى للسعادة الدنيوية الزائفة،"مثل الثروة واللذات أو الكرامة وأن يعظم الإنسان أو غير ذلك من التي تطلب وتقتني في هذه الحياة من التي يسميها الجمهور خيرات"[2]،و"تسمى رئاسة جاهلية وسياسة جاهلية ومهنة جاهلية...."[3].

فأساس تقسيمه للمدن الفاضلة وغير الفاضلة يقوم على التمييز بين نوعين من الرئاسة:الرئاسة الفاضلة والرئاسة الجاهلية[4]. ويحصر الفارابي المدن غير الفاضلة في "آراء أهل المدينة الفاضلة" في أربع،هي:

1-المدينة الجاهلية، ولها أنواع: المدينة الضرورية التي تقوم على تأمين الحاجات الضرورية، والمدينة البدالة التي تجمع الأموال والتجارة وتتراكم فيها الثروة،ومدينة الخسة التي هدفها المتعة واللذة والسعادة الحسية والخيالية والتخمة ومعاشرة النساء،ومدينة الكرامة التي تهتم بتحقيق المجد ورفعة الشأن لنوال التكريم والمدح،ومدينة التغلب التي يتعاون الناس فيها على أن يكون لهم الغلبة على غيرهم،والمدينة الجماعية التي يكون

---

1 - الفارابي، كتاب الملة، ص 52.

2 - المصدر السابق، الصفحة نفسها.

3 - المصدر السابق، ص 54- 56.

4 - المصدر السابق،ص 71.

الناس فيها متساويين أحرارا يفعل كل منهم ما يريد،وهي شكل من أشـــكال الديمقراطيـــة، يمكن أن نطلق عليه الديمقراطية الفوضوية؛ لأنها قائمة على أهواء الناس، وقد تشـــترى فيها الرئاسة بالمال، وهو نفس الشكل الذي تحدث عنه أفلاطون، ومن الواضح أن كليهمـــا لم يعرف الأشكال الأخرى للديمقراطية،مثل الديمقراطية التوافقية، والديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الاشتراكية.وكان هيجل أيضا بمعاني مختلفة ضد الديمقراطية مثل الفارابي.

2- المدينة الفاسقة: تأخذ بالآراء النظرية لأهل المدينة الفاضلة، لكنها تفعل أفعال المدن الجاهلية.

3- المدينة المتبدلة: التي تحولت من مدينة فاضلة إلى مدينة غير فاضلة.

4-المدينة الضالة: التي ضلت طريق السعادة، فاعتنقت أفكارا ضالة خاطئة عـــن الله والوجود والآخرة،وسلكت سلوكا لا يوصل إلى السعادة القصوى؛لأنها اتبعت رئيسا يوهم أنه يُوحي إليه،ويعتمد على الغرور، والخداع، والتمويه(1).

وإذا كان الفارابي اعتبر الدولة العالمية الفاضلة أكمل أشكال الاجتماع الإنســـاني، فقد رفض هيجل الدولة العالمية؛لأنها تتعارض مع "الحياة العينية للدولة"(2)؛إذ يرى الدولة القومية كأعلى تطور للروح المطلق سياسيا،ويكرس لهيمنتها على مواطنيها. ومنذ هيجـــل ساد الاعتقاد الذي نظر إلى الدولة القومية باعتبارها نهاية التاريخ والتعبير الأسمى عـــن وصوله إلى غاياته ومطابقة الوعي لذاته؛حيث ترعرعت فكرة الدولة القومية كفكرة سياسية كبرى منذ القرن التاسع عشر،وحدث تمركز نظري حولها،وتم تحويلها إلى فكرة مقدسة في أوربا أولا،ثم في كثير من أنحاء العالم بعد ذلك،بسبب الآمال الكبيرة التي كانت تحيط بعمل هذه الدولة وقدراتها معا؛إذ وجدت فيها شعوب كثيرة الأداة المثلى للتحرر من جميع أشكال الاستبداد التاريخية والوصول بالمجتمعات إلى أعلى قمة في السيادة والتنمية والحرية.ومن اللافت أن هذه الدولة التي بنى ماركس نظريته في التحرر الإنساني على فرضية تلاشـــيها

---

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ، 132-133. وانظر مزيدا من التفصيلات في: السياســـة المدنيـــة، تحقيق فوزي متري، بيروت، 1964 ،ص 101 وما بعدها . وكتاب الملة، ص 54- 56.

2- هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة ، مكتبة مـــدبولي،1996 ، ص451 - 452.

الحتمي وإحلال إدارة الأشياء محل إدارة البشر (السياسة)،أي بمجتمع يقود شؤونه وينظمها بنفسه- أصبحت غاية في ذاتها في النظم الستالينية ومثلت إطارا ينظم الطبقة البيروقراطية الجديدة وأداة سيطرتها الرئيسية، وأدارت البشر بوصفهم "أشياء"على نحو لم يسبق في أية فترة تاريخية ماضية([1]).

ومن مفارقات هيجل أنه في الوقت الذي ينادي فيه هيجل بكلية القانون تأسيسا على وحدة القيمة الإنسانية وكليتها،فإنه يرفض النزعة العالمية لصالح الدولة القومية.ويُظهر هذا السياق كيف أن هيجل يرفض ما يسمى الآن بالعولمة Globalization،أو الكونية Cosmopolitanism بالتعبير الكلاسيكي حيث "رفع هيجل المصالح القومية للدولة المعينة إلى مرتبة السلطة العليا التي لا يتطرق إليها أي شك في العلاقات الدولية.وتقوم الدولة بحماية مصالح أفرادها وتأكيدها عن طريق ضمهم في مجتمع... فالسلطة الداخلية المطلقة شرط ضروري للمنافسة الناجحة"([2]).

لقد نشأت فكرة الدولة القومية الحديثة نتيجة تحلل الملكيات الإقطاعية،واضمحلال الحرف، وظهور الاقتصاد الرأسمالي،وضعف الأرستقراطية؛وتراجع الروابط السياسية القديمة،وظهور المجتمع المدني بروابطه القانونية والاقتصادية.لكن هيجل يرى أن المجتمع المدني دائما ما يكون غير مستقر[3]،مما يستلزم كيانا أعلى منه لكي يعيد إليه استقراره،وهذا الكيان هو الدولة باعتبارها "توحيدا unification لمبدأ الأسرة مع مبدأ المجتمع المدني"[4]، وباعتبارها تؤلف بين العناصر المتصارعة للمجتمع المدني. "ومن هذه النزعة الهيجلية إلى رفع الدولة إلى مستوى الحل والمفتاح معا للمجتمع سوف تتغذى الحركات والفلسفات القومية التي تضع الدولة فوق المجتمع والتي قادت إلى إضفاء صفة

---

1 -د.برهان غليون، نشأة مفهوم المجتمع المدني وتطوره من المفهوم المجرد إلى المنظومة الاجتماعية والدولية، محاضرة ألقيت في ندوة المجتمع المدني والديمقراطية، جامعة قطر، 14-17 مايو 2001 .

2 - هربرت ماركيوز، العقل والثورة:هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة،الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص208.

3- David E. Cooper, World Philosophies,. p. 319.

4- Hegel, The Philosophy of Mind, trans. W. Wallace. Oxford, Clarendon Press, 1971. Paragraph 535.

سلبية على مفهوم المجتمع المدني أيضا لصالح تقديس متزايد لمفهوم الدولة"([1])، والدولة القومية بشكل خاص.

ويكشف تحليل هيجل للمجتمع المدني عن كونه يستحضر الدولة القومية في الخلفية المرجعية؛ لأنه يرى أن المجتمع المدني سيظل متناقضا مالم تتدخل الدولة لترفع هذا التناقض عن طريق القانون؛ فالدولة " لا توجد إلا من خلال وسيط هو القانون"، (بينما عند الفارابي من خلال "الملة"). والدولة "بالضرورة كائن حي organism يستخرج من وحدته الخاصة اختلافاته الداخلية ويبث فيها الحياة ويجعلها موجودات مستقلة، لكن مع ذلك يحتفظ بها داخل وحدته الخاصة"([2]). وجدير بالذكر أن اعتبار الدولة كائنا حيا، له نظير عند الفارابي الذي شبه المدينة الفاضلة بالبدن التام، كما أن له نظيرا عند أرسطو.

الاستنباط الميتافيزيقي للدولة بين التصور الهرمي والتصور الديالكتيكي:

هل السياسة انعكاس للميتافيزيقا عند الفارابي؟ أم أن الميتافيزيقا انعكاس للسياسة؟ أيهما الأصل وأيهما الصورة؟هل يرد الفارابي الشرعية السياسية في مدينته الفاضلة إلى الشعب أم إلى إرادة ميتافيزيقية؟ هل يقوم البناء السياسي عنده على الإرادة الشعبية والحرية السياسية وبالتالي يؤدي إلى المساواة والعدالة، أم يقوم على شرعية ميتافيزيقية وقهر سياسي وبالتالي يؤدي إلى التمييز والانحياز لطبقة على طبقة؟

تدل نصوص الفارابي في ظاهرها على أن التصور الهرمي للنظام السياسي والاجتماعي عند الفارابي يأتي مماثلا للبناء الميتافيزيقي وتاليا عليه؛ يقول:"بين أجزاء العالم وأجزاء المدينة أو الأمة الفاضلة تناسب،وأنه يلزم أيضا أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد بالأفعال،وأن الذي يوجد في أجزاء العالم من الائتلاف والارتباط والانتظام والتعاضد بالأفعال عن الهيئات الطبيعية التي لها يجب أن يوجد

---

1 –د.برهان غليون، نشأة مفهوم المجتمع المدني وتطوره من المفهوم المجرد إلى المنظومة الاجتماعية والدولية، محاضرة ألقيت في ندوة المجتمع المدني والديمقراطية، جامعة قطر، 14–17 مايو 2001 .

2 – ولتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة د.إمام عبد الفتاح، القاهرة، دار الثقافة، 1980، ص 585.

مثلها في أقسام الأمة الفاضلة عن الهيئات والملكات الإرادية التي لها"(1).

فالسياسة انعكاس للميتافيزيقا على ما يدل ظاهر هذا النص وغيره من نصوص الفارابي، لكن التحليل الأيديولوجي ربما يكشف عن رأي آخر يقول إن الميتافيزيقا انعكاس للسياسة؛ ولذا يختلف الباحثون: أيهما أسبق؟ أيهما الأصل وأيهما الصورة؟ أغلب الباحثين يذهبون إلى أن الميتافيزيقا هي الأصل، والسياسة انعكاس لها. وهم يسيرون وراء الفارابي نفسه في طريقة عرضه وبنائه لفلسفته السياسة في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"؛حيث يبدأ بالميتافيزيقا ثم يعرج على السياسة. من هؤلاء الباحثين ماجد فخري الذي يقول عن الفارابي إنه:"ينظر إلى السياسة والأخلاق كامتداد أو تطور لموضوع ما بعد الطبيعة، أو لمظهر من أسمى مظاهره،أعني علم الإله"(2).

وتذهب الأقلية، ومنهم الجابري في كتابه"نحن والتراث"، إلى أن الميتافيزيقا انعكاس للسياسة؛ فالسياسة أولاً وهي المحرك، والميتافيزيقا انعكاس لها أو تأسيس لها على المستوى الأنطولوجي أو العقائدي. يقول الجابري:"...مشروع التنظيم الاجتماعي في المدينة الفاضلة،هو الذي أوحى بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي"(3).ولا يوضح الجابري أسباب إصداره هذا الحكم، ويكتفي بالقول بأن:"تلك ظاهرة من ظواهر القلب الأيديولوجي المعروفة"(4)؛ لكنه يعود فيناقض نفسه في كتاب لاحق هو" العقل الأخلاقي العربي"، فيقول:"شيد اليونان مدينتهم الإلهية على غرار مدينتهم الاجتماعية الأرضية...أما الفارابي فقد فعل العكس.لقد شيد مدينته على غرار مدينته الإلهية، مدينة الكون"(5).

وبصرف النظر عن تناقضات الجابري؛ فإن ثمة قناعة بالطابع السياسي لميتافيزيقا الفارابي؛نظرا لمقومات البناء السياسي نفسه والنتائج المترتبة عليه، فإذا فحصنا هذا البناء السياسي لدولة الفارابي وامتحناه بحثا عن مقوماته والنتائج المترتبة عليها نجد حلا لهذه

1 – الفارابي، كتاب الملة، ص 65.

2 – د.ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، بيروت، ص 167.

3 – الجابري، نحن والتراث، بيروت،الدار البيضاء،المركز الثقافي العربي، ط5،1986، ص 81.

4 – المرجع السابق، الصفحة نفسها.

5 –الجابري،العقل الأخلاقي العربي،بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 2001، ص 357.

الإشكالية،حلا يضع أيدينا على الطابع الأيديولوجي لميتافيزيقا الفارابي،تلك الميتافيزيقا التي شيد بناءها على غرار الأنظمة السياسية لعصره، ثم عاد ورد -تارة أخرى-البناء السياسي لمدينته الفاضلة إلى الميتافيزيقا بحثا عن شرعية سياسية مفقودة! ففي مدينة الفارابي الفاضلة تكون "منزلة الملك والرئيس الأول فيها منزلة الإله الذي هو المدبر الأول للموجودات وللعالم وأصناف ما فيه"[1]! إنها لعبة أيديولوجية تلخص حرب مواقع الشرعية في فلسفة السياسة القديمة والوسطى.

وإذا خرجنا من فخ هذه اللعبة الأيديولوجية المراوغة-لعبة البحث عن الشرعية،بعيدا عن الإرادة الشعبية، في عوالم غيبية مؤسسة من قبل تأسيسا سياسيا، لعبة تبادل المواقع بين الميتافيزيقا والسياسة، نجد الطابع الاستبدادي للبناء الميتافيزيقي السياسي ماثلا أمامنا بقوة؛ فمفهوم الإرادة الشعبية غائب عن الفارابي، والحرية السياسية لا تعني عنده إلا الفوضى كما يظهر من تحليله لما أسماه "المدينة الجماعية" التي يكون الناس فيها متساويين أحرارا يفعل كل منهم ما يريد. فالبناء السياسي لدولة الفارابي يقوم على تصور هرمي يجعل السلطة كلها مركزة في يد الحاكم الذي يعلو الجميع في المدينة مثلما يعلو الله الوجود. وهنا يتمثل البناء الديكتاتوري في أمثل حالاته، مهما تحدث الفارابي عن الصفات المثالية للحاكم. فلقد أثبت التاريخ فشل نظرية المستبد العادل حتى ولو كان على رأس مدينة مثالية في عقل فيلسوف!

إن التصور الهرمي ضد الديمقراطية أو الشورى في أغلب الأحيان، وهو النموذج الملائم لنظام تسلطي يحكم من أعلى إلى أسفل؛ فلا اختلاف بين تصور الوجود وتصور النظام السياسي الاجتماعي؛ خاصة عند أصحاب التصور الهرمي الشامل للسماء والأرض، مثل أصحاب نظرية الفيض من اليونان لاسيما الأفلاطونية الجديدة القائلة بالواحد الذي يفيض عنه كل شيء في العالم، ونظرية الفيض عند بعض الإسلاميين، ومنهم الشيعة الإسماعيلية والفارابي. فالتصور الميتافيزيقي الهرمي ينشأ عنه نظام تسلطي في أغلب الأحيان، لكن ليس معنى هذا أن الاستبداد أو الأنظمة التسلطية كلها لابد بالضرورة أن يكون

[1] – الفارابي، كتاب الملة، ص 63-64.

لها أساس ميتافيزيقي هرمي؛ إذ صحة القضية لا يعني صحة عكسـها بالضــرورة؛فبعض الدول الشيوعية والعلمانية في العالم اليوم مستبدة متسلطة رغـم اسـتبعادها لأي نظـام ميتافيزيقي هرمي.لكننا لا نكاد نجد ميتافيزيقا هرمية تطرح نظاما ديمقراطيا إلا في حـالات استثنائية قصوى لا تلغي القاعدة العامة ولا تضعفها.

ولب التصور الميتافيزيقي للفارابي هو الهرمية في أكمل حالاتها النموذجية التي تلائم نظاما تسلطيا يحكم من أعلى إلى أسفل؛ فجميع الموجودات تصدر عـن الأول علـى جهة الفيض؛فالعقل الأول صدر عن الله فيضا لازما؛ومن هذا العقل الأول صدر عقـل ثـان وفلك أعلى،واستمر الفيض والصدور على هذه الوتيرة،من كل عقل عقلٌ وفلك إلـى تتمـة عشرة عقول،آخرها العقل الفعال. "وصدور التالي عن السابق يتم دائما بـأن يعقـل الأول، وذلك في جميع المراتب، أما عقل كل واحد منها لذاته فينتج عنـه فلـك علـى الترتيـب التالي:السماء الأولى،فالكواكب الثابتة، فزحل، فالمشترى،فالمريخ،فالشمس،فالزهرة،فعطارد، فالقمر.وعند فلك القمر تنتهي الموجودات المفارقـة التـي هـي فـي جواهرهـا عقـول ومعقولات،وينتهي وجود الأجسام السماوية.والأساس في الترتيب هو أن الواحد لا يصـدر عنه إلا واحد"[1].

هذا هو نظام ما بعد الطبيعة،عالم ما فوق فلك القمر،استنبطه الفارابي متبعا منهج الجدل الهابط،ومقصد هذا هو تقريب المسافة بين الله والعالم،وبين الله والإنسان.أما عـالم الطبيعة، عالم ما تحت فلك القمر،فيتبع في استنباطه منهج الجدل الصاعد،حيث ينعكس نظام التراتب،فيسير من أسفل إلى أعلى، فالموجودات "أخسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقسات[2]،ثم المعدنية،ثم النبات،ثم الحيوان غير الناطق،ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه"[3]. لكن الإنسان نفسـه تتفاضـل أفـراده، وتتـوزع فـي طبقات،ويعلوها جميعا الحاكم. والمقصد من الجدل الصاعد هو "الحفاظ على اتجاه التقـدم. وذلك بالارتفاع بالإنسان إلى ملكوت الإله،ومن ثم فتح الباب أمام إمكانية تحقيق ملكوت الله

[1] – د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ، 105/2 .
[2] –أي العناصر مثل التراب والنار إلخ.
[3] – الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص66.

على هذه الأرض،أرض الإنسان والاجتماع الإنساني"(1).

وبصرف النظر عن الجدل الهابط والصاعد في عملية الاستنباط،فإن نظام العالم من حيث البناء عند الفارابي نظام تراتبي من أعلى إلى أسفل على مستوى الوجود،"لا يزال كلما انحط كانت الموجودات في كل رتبة أزيد كثرة وأنقص كمـالا،إلى أن ينتهي إلى آخر الموجودات،وهي التي أفعالها أفعال خدمة "(2).ويوجد أيضا هذا التراتب فيما سماه الفارابي القوى النفسانية الإنسانية،كما يوجد في أعضاء بدن الإنسان.

ويناظر هذا التراتب الهيراركي الأنطولوجي تراتب آخر في المدينة الفاضلة؛فتكون"منزلة الملك والرئيس الأول فيها منزلة الإله الذي هو المدبر الأول للموجودات وللعالم وأصناف ما فيه".ثم تتدرج المراتب والطبقات في النزول حتى تصل إلى الطبقة الدنيا وهي طبقة "الطوائف التي أفعالهم أفعال لا يمكن أن يرؤسوا بها بل يخدموا فقط..."(3).

ويبدو من هذا النظام الهيراركي في الوجود والسياسة أن الفارابي يحمل في ذهنه تصور الدولة العالمية؛ لأن الرئيس الأول عنده ممثل للإله ومناظر له في العالم الإنساني، وهو يحكم مجموعة من الأمم بوحي إلهي- وفي هذا يكمن أحد الفروق الجوهرية بين الفارابي وأفلاطون- حيث ينزل الوحي من الإله "رتبة رتبة إلى الرئيس الأول، فيدبر الرئيس الأول المدينة والأمة والأمم بما يأتي به الوحي من الله تعالى فينفذ التدبير أيضا من الرئيس الأول إلى كل قسم من أقسام المدينة أيضا على ترتيب إلى أن ينتهي إلى الأقسام الأخيرة"(4). وهذا معناه أن الرئيس الأول نبي عالمي، موحى إليه من الله. ولذا فإن "الله تعالى هو المدبر أيضا للمدينة الفاضلة كما هو المدبر للعالم، وأن تدبيره تعالى للعالم بوجه وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجه آخر، غير أن بين التدبيرين تناسب"(5).

1- د. الجابري، نحن والتراث، ص 74.

2 – الفارابي، كتاب الملة، ص 63. قارن أيضا:الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص57.

3 -المصدر السابق، ص 63-64.

4 – المصدر السابق ،ص 64

5 – المصدر السابق، ص 65 .

وإذا كان الرئيس الأول ممثل للإله ومناظر له في العالم الإنساني عند الفارابي، فإن هيجل ذهب إلى أن البطل وسيط لتحقيق التاريخ، وسيط لروح العالم-الروح المطلق،مثل الإسكندر ويوليوس قيصر ونابليون[1].عند الفارابي: (الله- الفيلسوف النبي)،وعند هيجل:(الروح المطلق-البطل السياسي العسكري).

وللرئيس الأول دور جوهري في توحيد الإنسانية في مدينة فاضلة عالمية، وعلة ذلك عند الفارابي علة ميتافيزيقية،"كما أن مدبر العالم جعل في أجزاء العالم هيئات طبيعية بها ائتلفت وانتظمت وارتبطت وتعاضدت بالأفعال حتى صارت على كثرتها وكثرة أفعالها كشيء واحد يفعل فعلا واحدا لغرض واحد، كذلك يلزم مدبر الأمة أن يجعل ويرسم في نفوس أقسام الأمة والمدينة هيئات وملكات إرادية تحملهم على ذلك الائتلاف والارتباط بعضها ببعض والتعاضد بالأفعال حتى تصير الأمة والأمم على كثرة أقسامها واختلاف مراتبها وكثرة أفعالها كشيء واحد يفعل فعلا واحدا ينال به غرضا واحدا"[2].

فعلى الرئيس الأول للدولة العالمية أن يقتفي آثار تدبير مدبر العالم "فيجعل هو (أيضا) في المدن والأمم نظائرها من الصناعات والهيئات والملكات الإرادية حتى تتم له الخيرات الإرادية في كل واحدة من المدن والأمم بحسب رتبته واستئهاله ليصل لأجل ذلك جماعات الأمم والمدن إلى السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة"[3].ومن الواضح أن الفارابي يتحدث هنا عن الدولة العالمية؛لأن على الرئيس في هذا النص أن يدير"جماعات الأمم والمدن" على الطريقة الإلهية في تدبير الكون، ليصل بها إلى الخيرات الإرادية الموصلة إلى السعادة الحقيقية.

وتستلزم هذه المهمة أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة فيلسوفا بجوار كونه نبيا؛"لأنه لا يمكن أن يقف على شيء مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يأتسي به إلا

---

[1] - هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1986م، 101-100/1.

[2] - الفارابي، كتاب الملة، ص 65.

[3] -المصدر السابق،ص 66.

من هناك"[1]،أي من الفلسفة النظرية.وهذه الدولة العالمية الفاضلة غير ممكنة عند الفارابي إلا بأن يكون "في المدن ملة مشتركة تجتمع بها آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم وتأتلف بهـا أقسامهم وترتبط وتنتظم،وعند ذلك تتعاضد أفعالهم وتتعاون حتى يبلغوا الغرض الملـتمس وهو السعادة القصوى"[2].

إن هذا النظام الهرمي الهيراركي،الذي يسير من أعلى إلى أسفل،مما يوحي بنظام "شخصاني" يوحد بين شخصية الحاكم والنظام،ويجعل الحاكم صاحب سلطة مطلقة على من تحت يده. ولا يتأكد هذا عبر التناظر بين الإله والرئيس فقط،بل كذلك عبر تناظر أوسع "بين تركيب عالم العقول المفارقة من جهة وعالم الإنسان، كنفس وكبدن من جهة ثانيـة،وعالم الاجتماع المديني من جهة ثالثة"[3].وفي هذا تكمن "شخصانية" النظام؛ واسـتبداديته"حيث تتركز القوة في شخص الحاكم"[4].

لكن هل يشفع للفارابي أنه كان يرغب في تحقيـق الوحـدة التـي لا تكـون إلا بالسيطرة على كل السلطات في مجتمع بات مهددا بالتفكك؛حيث ضـعفت سـلطة الخليفـة العباسي،وقويت سلطة السلاطين المحليين، وكثرت الاضطرابات السياسية والحروب؟وفـي حالة هيجل:هل وحدة ألمانيا هي السبب في تقديسه للملكية؟ ويظل السـؤال:هـل ضـريبة الوحدة هي الحاكم الفرد الذي يتوحد شخصه مع النظام كلية عند الفارابي أو نسـبيا عنـد هيجل؟

ومع هذا فإن ثمة شيء إيجابي في نظرية الفارابي عن المدينة الفاضلة،وهو أنها ينبغي أن تكون عالمية،ولا يتضح هذا فقط من خلال حديثـه عـن "المعمـورة الفاضـلة"، و"الأمم"، و"الله المدبر أيضا للمدينة الفاضلة كما هو المـدبر للعـالم"،و"جماعـات الأمـم والمدن"،بل إن حديثه عن موازاة المدينة الفاضلة الأرضية للمدينة السـماوية،يدل دلالـة

---

1 – المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2 –المصدر السابق، الصفحة نفسها.

3 – الجابري، نحن والتراث، ص 73.

4 – جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة د.محمد الجوهري وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلـى للثقافة، ط1، 2000 ، 1/ 150.

واضحة على أنه لا يعني في هـذا السـياق المدينـة بمفهومهـا الأفلاطـوني الأرسـطي الضيق،وإنما المدينة المعمورة،المدينة العالمية،فالموازاة بـين"الأرض" و"السـماء" تعنـي الأرض كلها مثلما تعني السماء كلها؛فالسماء لا تشتمل على مدن متناحرة،وإنمـا مدينـة واحدة هي "مدينة الله" تضم "مدنا منسجمة".

ومن ناحية أخرى يوازي الفارابي بـين المدينـة الفاضـلة الأرضـية والعـالم الطبيعي،مما يدل أيضا دلالة واضحة على أنه لا يعني في هذا السياق المدينـة بمفهومهـا الأفلاطوني الأرسطي الضيق،وإنما المدينة المعمورة،المدينة العالمية،فالموازاة بين "الأرض" و"العالم الطبيعي" تعني الأرض كلها مثلما تعني العالم الطبيعي كلـه. وينبغـي الأرض أن تشتمل –إذا أردنا أعظم شكل للتجمع الإنساني عند الفارابي–علـى مدينـة واحـدة هـي "المعمورة الفاضلة" التي تضم بداخلها الأشكال الأخرى الأقل كمالا.،وهي الاجتماع في أمة، وهذه هي الدرجة الوسطى للاجتماع الإنساني،كما تضم الاجتماع في المدينة كجـزء مـن الأمة.وهذه أدنى وأصغر درجة في الأشكال الكاملة للاجتماع.

وإذا ذهبنا للتصور الديالكتيكي للوجود عند هيجل فسوف نرى أن استنباط الدولة القومية يتم على تأسيس ميتافيزيقي أيضا وإن كان من نوع مختلف؛ ففلسفة هيجل مثالية مطلقة absolute idealism تقوم على الروح، والدولة هي "الروح وقد وهبـت نفسـها التحقق الفعلي في مسار تاريخ العالم"[1].ومع ذلك يعتبر هيجل الروح المطلق(الفن، والدين، والفلسفة) أعلى من الروح الموضوعي(القانون والأخلاق والاجتماع والسياسة).

فمعرفة موقع الروح الموضوعي في نسق المذهب عند هيجل تبين لنـا كيـف أن هيجل جعل الحقيقة الفلسفية أعلى من الحقيقة السياسية. فمذهبـه يقـوم علـى الفكـرة المطلقة Absolute Idea[2]التي تتجلى في المنطق في أول ظهور لها، ثم تتجلى ثانيا في الطبيعة. ثم تتجلى ثالثا في الروح؛ حيث تجمع الروح بين الطبيعة والفكرة المنطقية.

1- هيجل، أصول فلسفة الحق، ص504.

2-D. W. Hamlyn, Metaphysics , Cambridge University Press, 1984. p. 24.

وتتطور الروح عبر خطوات ثلاث،هي: الروح الذاتي،والروح الموضوعي، والروح المطلق.أما الروح الذاتي فهو الوعي الإنساني الفردي،ومما يشتمل عليه:النفس،والوعي الحسي،والفهم،والرغبة الفطرية،والعقل،والحدس،والخيال،والذاكرة،والذهن العملي،والدوافع، والإرادة...الخ. والروح الموضوعي هي الروح التي تتجلى في عالم القانون والأخلاق والاجتماع والسياسة، وتتجسد في أنظمة ومنظمات ومؤسسات.وهي التي تناولها هيجل في "فلسفة الحق"، والتي تشمل:الحق المجرد (الملكية-العقد-الخطأ)،والأخلاق الذاتية(الغرض والمسؤولية-النية والرفاهية-الخير والضمير)،والأخلاق الاجتماعية Sittlichkeit (الأسرة- المجتمع المدني- الدولة).وأما الروح المطلق فهي التي تتجلى في: الفن، والدين، والفلسفة[1].

وتبدو بوضوح الدولة القومية في الروح الموضوعي كأعلى قمة فيه،ولذا فهي حاكمة للمجتمع المدني الذي يعتبره غير قادر على تنظيم صراع الحاجات والمصالح الأنانية بين الشخصيات الجزئية المتناحرة. ويجب أن تهيمن الدولة على الأفراد والشعب، ذلك الشعب الذي يحتقره هيجل،وينظر إليه باعتباره "يمثل القسم الذي لا يعرف ما يريد"[2]، ويبلغ استهجانه منتهاه لمفهوم الشعب عندما يقول:"كلمة الكثرةmany(أو السواد الأعظم من الناس)تتألف من وحدات،وهي ترجمة ملائمة لكلمة الشعب وهي بالطبع شيء مترابط، لكنها لا تترابط إلا بوصفها تجمعا،أو كتلة لا شكل لها،وبالتالي لا يمكن لهياجها ونشاطها إلا أن يكون بدائيا غير عقلي،همجيا،ومخيفا"[3]،إن لم يتم تنظيمها بواسطة الدولة.

و"قد يكون ما في ذهن هيجل هو الحركة الشعبية في عصره،ومن الجائز جدا أن الملكية البروسية بدت ملاذا للعقل إذا قيست بتلك الحركة التيوتونية الآتية من"أسفل".ومع ذلك فإن تحبيذ هيجل لوجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية هو جزء من اتجاه عام

1- ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ص 180-183. ود. يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، القاهرة،دار الثقافة، 1993، ص99.

2 - هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 568.

3 - المصدر السابق، ص 571 .

يهدد البناء الدستوري لدولته بأسره"[1].

إن نظرية هيجل في الدولة القومية تمثل المرتكز الجوهري لفلسفته السياسية.وأساس تمجيده للدولة القومية أنها هي التجسيد الاجتماعي الممتاز للفكرة المطلقة أو الروح[2]؛ ولذلك يعتبر "الدولة أهم بكثير من أي شخص"[3].

ويكشف موقفه هذا عن كونه ضد الديمقراطية والليبرالية[4]،كما يكشف عن نزعة شمولية Totalitarianism[5]،لكن شموليتها من نوع مختلف عن شمولية الإمبراطوريات القديمة؛فليست الدولة عنده تقوم على"استعباد الأفراد مثلما كانت تستعبدهم في الماضي السحيق،وإنما تسيطر عليهم بطريقة أحسن"[6].

شخصنة النظام والملكية والوراثة:

ركز الفارابي في فلسفته السياسية على الأفكار والعقائد والآراء التي تسود في المدينة،كما ركز على صفات الرئيس؛لأنه مفتاح وركن النظام السياسي،وخلط بين شخصه وشخصية الدولة،وهي عادة لا تزال موجودة في دول العالم الثالث والدول الشمولية بشكل عام.وإذا كان المواطن في الدول الديمقراطية من الناحية النظرية على الأقل هو الحجر الأساسي في الدولة،فإن الرئيس هو حجر الأساس في المدينة الفاضلة عند الفارابي.وإذا كانت الدولة في النظم الديمقراطية دولة مؤسسات أو هكذا ينبغي أن تكون،فإن الدولة الفاضلة دولة رئيس فاضل؛لأنه أساس التفريق بين الرئاسة الفاضلة وغير الفاضلة[7].

---

1 – هربرت ماركيوز، العقل والثورة ،ص 207.

2- Hegel, The Philosophy of History, trans. J. Sibree. New York, Dover, 1956. p.17.

3- د.علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية معاصرة،الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،1984،ص 37.

4- J. P. Plamenatz, Man and Society: political and social theories from Machiavelli to Marx: Hegel, Marx and Engels, and the ideal of progress, Vol. 3. London, Longman, 1992.p.264.

5- Jacques Maritain, Moral Philosophy. New York: Charles Scribner's Sons, 1964. pp.163-4.

6- Ibid, PP. 164-5.

7 – الفارابي، كتاب الملة، ص43- 44.

وتتمثل صفات الرئيس في اثنتي عشرة صفة،تدور حول الصحة الجسمية،ودقة الفهم، وجودة الحفظ،والفطنة،وحسن التعبير،وحب التعلم،وعدم الشراهة،وحب الصدق،والكرامة،وعدم حب المال وما هو دنيوي،والعدالة،والعزيمة والجسارة[1]. وهذه هي نفس الصفات تقريبا التي حددها أفلاطون للرئيس في محاورة "السياسة"،وهي كذلك صفات النبي محمد ﷺ،وعلى حد تعبير دي بور:"الفارابي يصف أميره بكل فضائل الإنسانية،وكل فضائل الفلسفة؛فهو أفلاطون في ثوب محمد"[2].وهذه عبارة غير دقيقة لأنها تظهر أفلاطون بمظهر الأصالة أكثر من محمد ﷺ، وهذا مخالف للواقع الفعلي؛لأن هذه الصفات تحققت في محمد ﷺ نظرا وعملا،حيث نجح مشروعه النبوي في التحقق على أرض الواقع،أما أفلاطون فقد فشل مشروعه الفلسفي في التحقق؛حيث أخفق عمليا في إقامة جمهوريته المثالية على ما هو معروف من تاريخ حياته.ولذا بالأحرى القول إن صفات الرئيس عند الفارابي تعبر عن محمد ﷺ وهو يرتدي ثوب أفلاطون الفلسفي في كتاب الفارابي؛لأن المضمون الذي يتحدث عنه الفارابي هنا متمثل واقعيا في شخصية محمد، بينما هو متمثل نظريا في فلسفة أفلاطون،ومن ثم فالأحرى بالتأثير في الفارابي هو شخصية النبي الذي يؤمن به،والذي تنتسب إليه الحضارة التي يعيش فيها،أما تأثير أفلاطون في هذه النقطة فيقف عند حدود اللغة الفلسفية الأفلاطونية التي استخدمها الفارابي في التعبير.

مهما يكن من أمر فإن هذه الصفات تنطبق عند الفارابي على مؤسس المدينة الفاضلة، النبي الفيلسوف،وإذا خلفه نبي فيلسوف مثله في كل شيء "كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول،وليس هذا فقط،بل و(له أيضا) أن يغير كثيرا مما شرعه الأول،فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه،لا لأن الأول اخطأ،لكن الأول قدره بما هو الأصلح في زمانه،وقدر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأول..."[3].

---

[1] – الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، 127–129.

[2] – دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت،دار النهضة العربية، ط 5، 1981. ص22.

[3] – الفارابي، كتاب الملة. ص 49–50.

وإذا لم يأت بعد موت النبي الفيلسوف،مَن هو مثله في كل شيء، فإن الرؤساء الثواني يخلفونه.من الملاحظ هنا أن الفارابي يتحدث في السياق التاريخي للخلافة الإسلامية الراشدة،مما يؤكد مجددا نقطة خلاف رئيسية عن أفلاطون؛خاصة أن الفارابي يرى أنه على الرئيس الثاني،أي الخليفة "أن يحتذي في التقدير حذو من تقدم ولا يخالف ولا يغير،بل يبقى كل ما قدره المتقدم على حاله،وينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقدير مما لم يصرح به من تقدم،فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرح الأول بتقديرها"[1]،ومن ثم لابد أن يكون عالما بالفقه،حتى يعرف الأحكام والشرائع القديمة ويعرف اللغة التي بها كانت مخاطبة الرئيس الأول ويكون له مع ذلك جودة فطنة للمعنى الذي أريد ويكون له معرفة بالمشهور من الأمور والذي هو في العادة، ويجيد الإرشاد بالقول إلى شرائع الأولين ومن سار حذوهم،وأن يجيد استنباط ما لم يحفظ عن السابقين بحيث يحتذي حذوهم،ويستنبط في الأمور الجديدة الأحكام الجديدة التي تلائمها استنباطا جيدا.كما يجب أن يكون فيلسوفا عالما بالفلسفة النظرية[2]،وأن يكون متقنا لأعمال الحرب والصناعة الحربية[3]."فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط،ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية،كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والصفات الأخرى موزعة على آخرين وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل"[4].فالفارابي يفتح المجال لوجود رئيسين،أو مجموعة رئاسية حاكمة، إذا لم يتوفر الرئيس الجامع لشروط الرئاسة.

وفي الوقت الذي ركز فيه الفارابي في تناوله سواء للمدينة أو الأمة أو المعمورة الفاضلة على صفات الرئيس الفاضل،وعلى الأفكار والعقائد والآراء التي تسود في المدينة،فإنه لم يتعرض لقواعد ومؤسسات النظام في الدولة.ويرى د.غالي أن الفارابي اهتم:"بصفات الرئيس الأعلى للحكومة العالمية أكثر مما اهتم بالنظم والقوانين.أما المفكرون

---

1 – المصدر السابق، ،ص 50.

2 – المصدر السابق، ص 51-52.

3 – الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 129-130.

4 – المصدر السابق، ص130.

الأوربيون فقد حصروا كل جهدهم في تنسيق النظم والقوانين دون أن يفكروا في الصفات الواجب توافرها في المشرفين على هذه الحكومات"[1].

وهذا الرأي ليس صحيحا على إطلاقه؛ فالفارابي ركز فعلا على صفات الرئيس، لكن ليس بصحيح أن المفكرين الأوربيين قد حصروا كل جهدهم في تنسيق النظم والقوانين دون أن يفكروا في الصفات الواجب توافرها في المشرفين على هذه الحكومات؛لأن أفلاطون اهتم ببيان صفات الحاكم،وطالب بأن يكون فيلسوفا حكيما.وكذلك ميكيافيلي،ركز على صفات الحاكم في كتابه "الأمير".أما هيجل فقد خصص فقرات طوال لتناول التاج أو سلطة الملك،وأجهد نفسه في استنباط هذه السلطة،وأنها لابد أن تكون بالوراثة.صحيح أن هيجل لم يتحدث عن صفات الملك على طريقة أفلاطون والفارابي أو حتى ميكيافيلي،لكنه ركز الحديث على سلطته،على اعتبار أن وجود الملك في ألمانيا أمر واقع يقبله هيجل،ودور الفيلسوف هنا أن يدعم سلطته!ومن ثم فليس بصحيح أن نطلق حكما عاما بأن المفكرين الأوربيين حصروا كل جهدهم في تنسيق النظم والقوانين دون أن يفكروا في الصفات الواجب توافرها في المشرفين على هذه الحكومات.

ومن جهة أخرى لم يركز الفارابي على القوانين على الطريقة الغربية؛لأنه اعتبر أن الملة هي الدستور والقانون الذي يحكم. و"الملة هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول،يلتمس أن ينال باستعمالها لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا"[2]. فالرئيس الأول-النبي الفيلسوف- له سلطة التشريع؛ والملة والشريعة والدين أسماء مترادفة تقريبا عند الفارابي، والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة. وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، كذلك الملة. والعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية . والشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية.والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية،وتؤخذ في الملة بلا براهين. فالفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة. والمهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة تدخل تحت

---

[1] -د. بطرس غالي، الحكومة العالمية،القاهرة،دار المعارف،1992،ص 45.

[2] - الفارابي، كتاب الملة، ص 43.

الفلسفة[1].

وشرائع الملة ملزمة للخلفاء،لكن إذا استلزمت المصالح المتجددة استنباط قوانين جديدة،فإن عليهم استنباطها وتشريعها فيما لم تبينه الشريعة.وليس لهم تغيير الشرائع الأولى.وقد خالف الجابري الصواب عندما ظن ذلك[2]؛لأن حق التغيير لتشريعات الرئيس الأول مقصورة فقط على من يماثله في كل شيء،وهذا لا يكون للخلفاء،وإنما للأنبياء التالين،يقول الفارابي في عبارة صريحة:"فإذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال،كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول،وليس هذا فقط، بل و(له أيضا) أن يغير كثيرا مما شرعه الأول..."[3].فعبارة الفارابي واضحة وصريحة في أنه يقصد الأنبياء لا الخلفاء؛يقول:"فإذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال..."،وهذا لا ينطبق على الخلفاء،بل على الأنبياء.أما الخلفاء،فعليهم الاقتداء التام،وليس لهم حق التغيير،وإن كان لهم حق استنباط الجديد[4].

ويجرنا هذا لمعرفة مدى سلطة الملك في الدولة القومية كما يتصورها هيجل،خاصة أنه يعتبر الملكية الدستورية أكمل النظم وأعلى تطور وصلت إليه الدولة القومية.أما الأنظمة الأخرى،فيعتبرها ناقصة؛ويبرر هذا تبريرا يعتمد على التناظر بين الدولة والكائن العضوي الحي،مثل الفارابي،فالكائن الحي لابد له من مركز يوجه أنشطته وينسق بين وظائفه؛ومن ثم يجب أن يكون في الدولة شخص واحد يوجه أنشطتها وينسق بين وظائفها،هو الملك[5]،يقول:" هذه الذات النهائية التي تتركز فيها إرادة الدولة،إذا ما أخذت على هذا النحو المجرد،هي ذات فردية،وهي بالتالي فردية مباشرة.ومن ثم فإن خاصيتها"الطبيعية"متضمنة في تصورها نفسه،ومن هنا فإن الملك يتسم أساسا بسمات مثل

---

1 –المصدر السابق، ص 46–47.
2 – الجابري، نحن والتراث، ص 76.
3 – الفارابي، كتاب الملة، ص 49.
4 – المصدر السابق، ص 50.
5 – هيجل، أصول فلسفة الحق،ص 541، 547

هذا الفرد..."[1].

ومنصب الملك بالوراثة،فهو"يرتفع إلى منصب الملك بطريقة طبيعية مباشرة أعني من خلال ميلاده في مجرى الطبيعة"[2].وهنا أيضا يفرض السياق نفسه استدعاء الفـــارابي لبيان وجه الشبه والاختلاف بينه وبين هيجل.فالفارابي ذهب إلى أن "رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق،لأن الرئاسة إنما تكون بشـــيئين:أحـــدهما أن يكـــون بالفطرة والطبع معدا لها،والثاني:بالهيئة والملكة الإرادية"[3]،أي لابد أن يكون عنده موهبة طبيعية، وإرادة الحكم.ولا يعني هذا بالضرورة عند الفارابي الحكم بالوراثة مثل هيجل،بـــل يعني الاستعداد الفطري للقيادة.ومع أن الفارابي قال بالمهنة الملكية،فإنه لم يقل بوجـــوب الوراثة،ولم يقل أن النظام الملكي هو النظام الوحيد الفاضل، فالمهم عنده هو الحاكم الفاضل سواء كانت "المهنة الملكية،أو ما شاء الإنسان أن يسميها بدل اسم الملك..."[4].

ومع أن هيجل يعتبر أن سلطة الملك أعلى سلطة،وقراره هو القرار النهائي،لكنه لا يستخدم هذا الحق بشكل متعسف،فالفلسفة الهيجلية تسمح بالقول بأن الملك يحكم بـــالحق الإلهي بمعنى أن النظام الملكي نظام عقلي وأن قمة الدولة القومية وقاعدتها هـــي عقليـــة بقدر ما هي إلهية،ولكنه مع ذلك ينكر أن تكون إرادة الملك مطلقة أو تعسفية؛لأن العقلانية تتطلب النظام الملكي الدستوري[5]!

ومع أن هذه الإرادة في هذا النظام ليست مطلقة،على مستوى التحليل النظري،فإننا نرى أن مثل هذا النظام في الواقع يتحول تلقائيا لنظام استبدادي طالما أن الملك هو "الذات النهائية التي تتركز فيها إرادة الدولة"[6]،وطالما أنه يحكم بالحق الإلهي ولا يأتي بالانتخاب الحر،لا سيما وأن هيجل يرفض مبدأ الفصل بين السلطات بحجة أن هذا الفصـــل لابـــد أن

---

1 – المصدر السابق ،ص 549.

2 – المصدر السابق، الصفحة نفسها.

3 – الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص122.

4 – الفارابي، كتاب الملة، ص54

5 – المصدر السابق، تعليقات نوكس ص369، ص 545. وولتر ستيس، فلسفة هيجل، 590-593

6 – هيجل، أصول فلسفة الحق،ص 549.

ينتهي إلى زعزعة الدولة! وغني عن البيان أن التجارب السياسية المعاصرة أثبتت بطلان نظرية هيجل.

محصلة المقارنة بين الفارابي وهيجل:

قدم لنا التحليل السابق حالتين للفلسفة السياسية عند فيلسوفين من سياقين حضاريين مختلفين،أحدهما ينتهي به الاستنباط الفلسفي إلى أن الدولة العالمية أكمل أشكال الاجتماع الإنساني باعتبارها اتحاد بين أمم فاضلة قائمة على وحدة الجنس البشري.وثانيهما ينتهي به الاستنباط الفلسفي إلى أن الدولة القومية أعلى تطور للروح المطلق،ونهاية التاريخ والتعبير الأسمى عن وصوله إلى غاياته ومطابقة الوعي لذاته،بينما الدولة العالمية ضد الحياة العينية للدولة!

ولا ينبع التعارض بين الفارابي وهيجل فقط من قدر التعارض بين فيلسوف يقول بالدولة العالمية وفيلسوف يقول بالدولة القومية،وإنما ينبع أيضا من اختلاف الظرف الحضاري والتاريخي الذي عاش فيه كل منهما؛إذ "إن العرب بدأوا يكتبون عن الظواهر الاجتماعية وأنظمة الحكم،في المراحل التاريخية التي بدأ فيها المجتمع العربي والدولة الإسلامية في الجمود أو الانحسار أو التحلل،أي في القرون الوسطى الإسلامية،أي بدءا من القرن الرابع الهجري.هذا بعكس المفكرين الأوربيين،الذين سبقت أو واكبت كتاباتهم عن هذه الأمور مراحل الصعود التاريخي للمجتمع والدولة في أوربا الحديثة،أي بدءا من القرن الخامس عشر الميلادي"[1].

لكن ثمة مفارقة حقيقية تتمثل في أنه رغم هذا التعارض بين الظرفين،وبين الدولة القومية والدولة العالمية،فإن بعض المقاربات تفرض نفسها دون الزعم بوجود تأثير وتأثر،لكنها ليست مقاربات حرفية متطابقة كل التطابق،وإنما نسبية حيث تتقاطع الفكرة عند أحدهما مع الفكرة عند الآخر في جانب ثم ربما تخالفها في جانب آخر،أو تسير أبعد منها فقد تبين لنا أن الدولة الأمة عند الفارابي هي الدرجة الوسطى للاجتماع الإنساني،تلك

---

1 -د.سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ط2. 1996. ص77-78

الدرجة التي ظنه هيجل أعلى الدرجات وأعظمها بينما تجاوزه الفارابي،وسار إلى أبعد منها.

ويوجد انسجام تام بين رؤية الفارابي السياسية وميتافيزيقاه وإلهياته وفلسفته الأخلاقية. وقد جاء استنباطه لبناء الوجود استنباطا سياسيا،وجاء استنباطه للبناء السياسي استنباطا ميتافيزيقيا.وهو ما وجدناه عند هيجل أيضا،لكن هيجل كان يجري الاستنباط لصالح الدولة القومية في حين أن الفارابي كان يجريه لصالح "المدينة-المعمورة الفاضلة".

وإذا كانت الدولة القومية عند هيجل هي ماهية الروح الأخلاقي،فالفارابي جعل الأخلاق ماهية مدينته.ويقول هيجل بالتناظر بين الدولة والكائن العضوي الحي،مثل الفارابي؛فالكائن الحي لابد له من مركز يوجه أنشطته وينسق بين وظائفه؛ومن ثم يجب أن يكون في الدولة شخص واحد يوجه أنشطتها وينسق بين وظائفها.هو الملك. وإذا كانت الدولة عند هيجل لا توجد إلا من خلال وسيط هو "القانون"،فإنها عند الفارابي توجد من خلال "الملة"،طبعا دون إنكار لجوانب الاختلاف بين القانون والملة. ويؤكد هيجل أن الدولة،درس في ذاته،يؤثث لقانون تفكيرنا الدستوريّ،والدستور هو الروح الجماعيّ للأمّة،والدولة هي تجسيد ذلك الروح.أما الفارابي فالملة عنده تحل محل الدستور والقانون.والملة والدين يكادا يكونان اسمين مترادفين،والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة.لكن لا توجد عند الفارابي مجالس نيابية مثل الموجودة في الملكية الدستورية.

وإذا كانت الدولة القومية عند هيجل عقلية بشكل مطلق،فإن الدولة العالمية عند الفارابي قائمة على الفلسفة العقلية.ويرى هيجل أنه في مقابل الدولة لا يوجد سوى الرأي والرغبة الفردية وتفاهات الإدراك؛فالإرادة الفردية لا أهمية لها أبدا،والأفراد ليسوا سوى مجرد لحظات:مما يعني أن هيجل ضد الديمقراطية والليبرالية.وهو الأمر نفسه عند الفارابي الذي رفض الديمقراطية،عندما رفض المدينة الجماعية التي يكون الناس فيها متساويين أحرارا يفعل كل منهم ما يريد.

والدولة عند هيجل هي التجسد الكامل للروح،أو هي الروح وقد وهبت نفسها التحقق الفعلي في مسار التاريخ.أما الفارابي فالدولة(المدينة-الأمة-المعمورة)عنده تجسيد لمدينة السماء والفلسفة الهيجلية تسمح بالقول بأن الملك يحكم بالحق الإلهي بمعنى أن

النظام الملكي نظام عقلي وأن قمة الدولة القومية وقاعدتها هي عقلية بقدر ما هي إلهيــة.
أما الفارابي فالحاكم عنده تجسيد للإله ومنزلته منزلــة الإلــه الــذي هــو المــدبر الأول للموجودات وللعالم وأصناف ما فيه.وهو يحكم مجموعة من الأمم بوحي إلهــي.وإذا كــان الرئيس الأول ممثلا للإله ومناظرا له في العالم الإنساني عند الفارابي،فإن هيجل ذهب إلى أن الملك البطل ممثل للروح المطلق،وسيط لتحقيق التاريخ،وسيط لروح العالم،مثل الإسكندر ويوليوس قيصر ونابليون.لكن منصب الملك عند هيجل بالوراثة،أما الفــارابي فلــم يقــل بالوراثة،ولم يقل أن النظام الملكي هو النظام الوحيد الفاضل،فالمهم عنده الرئيس الفاضــل دون تعيين ملزم لنوع النظام.

وتتركز قوة النظام عند الفارابي في شخص الحاكم،وفي هذا تكمــن "شخصــانية" النظام؛رغبة في تحقيق الوحدة التي لا تكون إلا بالسيطرة على كل السلطات في مجتمع بات مهددا بالتفكك.أما هيجل فخصص فقرات طوال لتناول سلطة الملك،وأجهد نفسه في استنباط هذه السلطة،وأنها لابد أن تكون بالوراثة.صحيح أن هيجل لم يتحدث عن صفات الملك على طريقة أفلاطون والفارابي،لكنه ركز الحديث على سلطته،ربما لأن وجود الملك في ألمانيــا أمر واقع،ودور الفيلسوف هنا أن يدعم سلطته! ربما بدافع الحفاظ على وحدة ألمانيا،وربما لتحقيق مصالح دنيوية لفيلسوف!

خاتمة: من مفارقات الدولة والميتافيزيقا إلى المجتمع المدني العالمي:

هكذا وجدنا أيضا أن حل المفارقات الناشئة عن تصور الفارابي وهيجل للدولــة، يكمن في الأيديولوجية التي تريد أن تكرس للاستبداد ومن ثم تضطر بعض الفلاسفة إلــى الوقوع في مفارقات وأحيانا تناقضات، كانوا في غنى عنها لــو ســاروا مــع عقلانيــتهم المنطقية إلى النهاية وتحرروا من سطوة النظم الحاكمة المعاصرة لهم. فالأيديولوجية هــي كلمة السر في أن تأتي فكرتان سياسيتان مختلفتان: الدولة العالمية والدولة القومية، على أساس ميتافيزيقي لا يكتفي بتبريرات الواقع بل يذهب إلى ما ورائه، فالفارابي وهيجل أسسا فكرتيهما السياسية على أساس إلهي؛ الأول ناظر بين عالم السماء عالم الألوهية والمدينة الفاضلة، بين الإله وبين الحاكم. والثاني اعتبر الملك ممثلا للروح المطلق! لكن ثمة خلاف

رئيسي بينهما هو أن دولة هيجل تعبر عن نسق مغلق وصل إلى منتهاه؛ عندما اعتبـــر أن الدولة البروسية الكائنة هي نهاية التاريخ، مثلما اعتبر المسيحية أيضـــا نهايـــة التـــاريخ الديني، وقل مثل ذلك في فلسفته أيضا باعتبارها التعبير المطلق عن تطور الروح المطلق. وكلمة "نهاية" هنا معناها الاكتمال، وليس الانتهاء السلبي. أما فكرة الفارابي فرغم تأثرهـــا بروح العصر لكنها جاءت في إطار رؤية لمستقبل يمكن أن تتحقق فيـــه الدولـــة العالميـــة الفاضلة.

ومن ثم فإن فكرة دولة واحدة لمجتمع عالمي واحد فكرة لها تاريخ في الفلســـفة الإسلامية،لا سيما مع الفارابي في القرن الرابع الهجري.ومع أنه وقع فـــي فـــخ"شخصـــنة النظام"،لكن في كل الأحوال يظل له فضل التفكير في إنشاء دولة عالمية.

وإذا كانت عقيدة وحدة الجنس البشري هي التي جعلت الفارابي يـــذهب إلـــى أن الدولة العالمية الفاضلة هي أكمل أشكال الاجتماع الإنساني؛فإن أيديولوجية الاستبداد هـــي المسئولة عن قوله بشخصنة النظام والتوحيد بين الحاكم والحكم.وهي السبب فـــي جمـــع هيجل بين شخصنة النظام ودولة المؤسسات.وهذا مرتبط بروح عصر كل منهما؛مما يؤكـــد مقولة هيجل أن الفلسفة مرآة عصرها،طبعا في سياق الفارابي وهيجل،وإن كانت تفشل في سياقات أخرى حيث تتجاوز الفلسفة العصر،مثلما نجد عند الفيلسوف الألماني كنط صـــاحب أعظم المشاريع الفلسفية السياسية ذات النزعة العالمية "مشروع للسلام الدائم".

تبقى مفارقة أخرى: لماذا غذت فكرة الدولة القومية حركة الاستعمار وفي الوقت نفسه كانت عاملا من عوامل التحرر من الاستعمار؟ يكمن حل هذه المفارقة فـــي التـــاريخ والأيديولوجية؛ففكرة الدولة القومية عند نشأتها ارتبطت تارة بتأكيد الإرادة العامة الحـــرة للشعب وحق تقرير المصير،وتارة بفكرة اللغة الأصلية والتاريخ المشترك أو وحدة العرق. ومن ثم أدت إلى فكرة السيادة القومية،وصارت دافعا للتحرر والاستقلال أو للوحـــدة.لكـــن لعبت الأيديولوجية دورها في نمو فكرة القومية عند بعض الدول القومية الأوربيـــة نمـــوا شوفينيا؛حيث تطرفت ووقعت في التعصب ضد القوميات الأخرى،والعداء لها؛ ومن ثم تغذية روح الهيمنة والاستعمار. وكان لبعض الفلسفات دور كبير في هذا،مثل فلسفة نيتشه التـــي تنحاز للعنصر الجرماني،وتمجد الحرب.لكن هيجل رغم قولـــه بالدولـــة القومية،وتقديســـه

لها،فإنه أكد أن للدول فردية واستقلالا تجاه بعضها البعض؛وكان دافعه للقول بالقومية هو رغبته في الحفاظ على وحدة ألمانيا،وليس من أجل الاستعمار، لأن "من الوهم أن تحاول دولة إدماج دولة أخرى في داخلها سواء بالغزو أو بالتفاهم الودي؛لأن هذا الاندماج سيؤدي إلى فقدان الدولتين روحهما وكيانهما الحقيقي الجوهري.ومن هنا رأينا على مجرى التاريخ أن كل محاولات إدماج دولة في أخرى قد أخفقت إخفاقا ذريعا ولو بعد فترة من الزمان قد تطول.وهذا ما يفسر انحلال كل الإمبراطوريات"[1].

ويرى هيجل أن فشل الحلول الداخلية في رفع تناقض المجتمع المدني الذي صار يعاني من الفقر وزيادة الإنتاج في آن واحد،تجعله يبحث عن الحل من خارجه،وليس من داخله. وهنا يعتقد المجتمع المدني أن الحل يكمن في الاستعمار؛ بحثا عن أسواق جديدة[2].وهذا هو نمط التوسع الاستعماري للمجتمع المدني،أما التوسع الاستعماري للدولة، فهو نمط آخر يتم بوعي كامل وتخطيط منظم، ويشير هيجل إلى أن الدافع في هذا النمط قد يكون زيادة عدد السكان مع عدم الرغبة في العمل الإنتاجي. ومع هذا فإن من الواضح أن هيجل يرفض الاستعمار كحل لتناقضات المجتمع المدني؛لأنه ليس إلا حلا خارجيا،يُصدّر التناقض إلى مجتمع آخر.وهكذا فإن قول هيجل بالدولة القومية لم يؤد به إلى النزعة الاستعمارية،لكن فكرة الدولة القومية تطرفت مع آخرين،مثل نيتشه،وتحولت إلى النزعة الاستعمارية التي وصلت مداها مع النازية.

وبعد.. لماذا فشلت فكرة الدولة العالمية في التحقق الفعلي حتى الآن، بينما نجحت فكرة الدولة القومية؟ لهذا أسباب متعددة:

أولها: السبب الثقافي، حيث توجد تباينات ثقافية وتناقضات حضارية بين أمم العالم، تزداد حدتها بازدياد تيار المؤكدين للخصوصية الثقافية الذي ينميه الرغبة المحمومة للغرب في الهيمنة على الثقافة الإنسانية وتغييرها لصالح الثقافة الغربية، ومحاولات السيطرة على العالم مما يؤدي إلى رد فعل مضاد، يبدو في حركات الانعزال القومي، وإعادة التأكيد على

---

[1] – د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، 213.

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 483.

الخصوصيات الثقافية القومية وزيادة الانغلاق الثقافي وظهور الحركات الأصـــولية. لكـــن وجود هذا التنوع الثقافي لا يدعم رأي روسو عن انعدام وجود أى نوع من الوحـــدة بـــين الجنس البشرى،فالتنوع الثقافي الذي يصل إلى حد التباين، يمكن أن تقل حدته في إطار من التسامح،ويتحول إلى تنوع ثقافي خلاق يثري البشرية بدلا من أن يكرس شقاقها؛إذا زالـــت مغذيات الشقاق.وليست فكرة العالمية معارضة بالضرورة للتعددية الثقافية،فالتعددية لا تعني بالضرورة الشقاق، فمن الممكن أن يأتي الواحد من الكثير، أو كما يقول فيرجيل في قصيدة له:"ضع كل عناصر كرة الجبن في برميل، وامزجها معا، وسوف يكون لديك بسرعة واحد من كثير"[1].لكن السؤال يظل: كيف يمكن أن نمزجها معا،دون طغيان لعنصر منهـــا علـــى الآخر؟ وهل المزج ضروري من أجل العالمية؟ أم من الجائز أن تقوم العالمية مـــع تنـــوع ثقافي خلاق؟ إن العالمية الإنسانية لا تلغي بالضرورة الدولة القومية،بل هي فقط تقلل مـــن سطوتها الديكتاتورية على مواطنيها،وتحد من انغلاقها الثقـــافي،وتخفف مـــن اســـتغلالية الرأسماليين المحليين. فبقاء الثقافة والدولة القومية ربما يبدو ضروريا في هذه المرحلـــة من تطور الإنسانية،لكن دون نزعة شوفينية ودون سلطات شمولية تكبل الحرية الفرديـــة وتعيق الديمقراطية وتتحكم في أرزاق الناس.فالعالمية العقلانية هي التي تحـــل المعادلـــة الصعبة بين عالمية الإنسانية والدول القومية، بين الثقافة العالمية والهوية الثقافيـــة،عبر حوار الحضارات وتكاملها في إطار من التنوع،وفق معايير عقلانية عادلة نابعة من الإيمان بوحدة الجنس البشري.

وثانيها:الحيل الاستعمارية التي لا تنقطع من الدول الكبرى لركـــوب موجـــة العولمـــة لتحويلها إلى أيديولوجية تبرر نوازعها الاستغلالية.والقوى الاستعمارية التي قامت باستغلال هذا النزعة هي بعض القوى الغربية المعادية للاتحاد السوفيتي والدول الاشتراكية في أوربا الشرقية سابقا.وفي المقابـــل دعـــت الماركســـية فـــي الماضـــي القريـــب إلـــى الأممـــية البروليتارية،وهي صيغة أخرى لاستغلال النزعة العالمية،لكنها مستغلة هذه المرة لصـــالح الأيديولوجية الماركسية!

1- O. B. Hardison, Jr., Entering the Maze : Identity and Change in Modern Culture. New York, Oxford University Press. 1981, pp. 4-5.

وثالثها: الآثار السلبية للرأسمالية الغربية،التي حولت العالم إلــى أسواق،واســتنزفت الموارد الطبيعية لصالحها؛مما دعم حالة الشقاق بين الجنوب والشمال،وعمق الهوة بــين العالم الثالث والعالم المتقدم.

ورابعها:الميراث التاريخي للعداء بين الأمم وبعضها البعض؛ نتيجة الحروب التاريخية، مثل: حروب الفرس واليونان،حروب الفرس والرومــان،الحروب الصــليبية ضــد العــالم الإسلامي،الحروب التركية ضد أوربا،الحربان العالميتان الأولى والثانية، إلخ.

وخامسها:المؤسسات العالمية ليست محل ثقة،بحكم سيطرة الــدول القوميــة الكبــرى عليها،وهي ليست مستعدة إلى الالتزام بتعهدات دولية تتعارض مع مصلحتها العينية.بــل إنها تعمل في كثير من الأحيان بمعايير مزدوجة تفرضها على الأمم المتحدة. وزادت هــذه الحالة البائسة مع تحول العالم إلى الأحادية القطبية وانعدام ثقة الدول القومية الصغرى في عمل المؤسسات الدولية لسيطرة الدول الكبرى عليها والتي تعتبر نفسها المرجــع الأخيــر لتحديد ما يتطلبه النظام العالمى،ولا تستطيع الأمم المتحدة أن تفعل إزاءها شيئا؛الأمر الذي يهدم جسور الثقة،ويمتنع معه وجود صيغة عادلة لعمل عالمي مشترك.

وسادسها: وجود أنظمة حكم ديكتاتورية في كثير من بلدان العالم،شيدت حواجز ثقافيــة وسياسية تفصل بين دولها والعالم الخارجي؛حتى تحافظ على سلطتها وسلطانها.ومن ثــم تتدعم الدول القومية على حساب أية صيغة للعالمية تضر بسلطتها لا محالة. وبدون عــالم مكون من نظم ديمقراطية،سوف يمتنع وجود سلم عالمي،ويصعب إيجاد صيغة لتعاون دولي فعال،وستظل المؤسسات العالمية كساحات صراع،كما قال كنط في مشروعه للسلام الدائم.

ومعظم هذه الأسباب كما نرى تُسأل عنها الأنظمة السياسية الحاكمة في العالم،ومن ثــم يطرح السؤال نفسه:هل من سبيل للخروج من دائرة الجدل التاريخي حول الدولة القوميــة والدولة العالمية باللجوء إلى طرف ثالث بعيدا عن الأنظمة السياسية الحاكمة في العالم؟

إن الحل هو تفعيل "المجتمع المدني العالمي"،الذي لديه حرية أكبر في تجــاوز هيمنــة وسيادة بعض الدول القومية بفضل تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات،وبفضل عدم خضوعه للحسابات السياسية التي تقيد القابضين على السلطة في الدول القومية،ولا توجد افتراضات لنوايا سيئة تجاهه في كثير من الأحيان،ولأن بنيته أكثر ديمقراطية من بنيــة الحكومــات.

وفرصة المجتمع المدني العالمي أكثر في تدعيم الروابط المدنية بين شعوب العالم؛فالتقـــاء أهل المهن الواحدة عبر العالم أيسر من التقاء أهل السياسة،والجمعيات الخيرية يمكنها أن توسع من نطاق عملها خارج حدود الدولة التي تعمل بها،وتلتقي في أنشطة مشتركة مـــع الجمعيات المماثلة لها عبر العالم كله،وجمعيات حقوق الإنسان لديها الفرصة أكبر في العمل المشترك بعيدا عن ازدواجية المعايير عند أهل السياسة،وجمعيات الحفاظ على البيئة يمكن أن تكون أكثر فاعلية إذا اتحدت من أجل الضغط على الحكومات أو الشركات الكبرى للحـــد من مصادر التلوث.والمنظمات غير الحكومية المناصرة للسلام يمكنها أن تمارس كل أشكال التعاون المدني العابر للقوميات،من خلال تقديم الدعم الشعبي للسلام،ونشـــر ثقافـــة منـــع الصراع،...الخ. وربما يشكل هذا البنية التحتية التي يمكن أن تسفر عن منظمات عالميـــة غير حكومية أكثر عدالة وأكثر سلطة وقوة في نشر السلام العـــادل،وفي تحقيـــق تـــوازن اقتصادي عالمي.وفي هذا الإطار ربما يتطور التعاون بين أرجاء المجتمع المدني العـــالمي ويتم تنظيمه أكثر ومن ثم يتحول إلى "هيئة أمم لمنظمات المجتمع المدني العـــالمي" تمثـــل الشعوب لا الحكومات،وتسعى لتحقيق ما عجزت عنه هيئة الأمـــم المتحـــدة التـــي تتكـــون بالأساس من حكومات قومية.

النحو السياسى
أو
(تسييس النحو)

أ.د. صلاح روّاى *

ما أن اكتشف الدكتور شوقى ضيف المخطوط رقم 375 نحو تيمور لكتاب (الرد على النحاة) لابن مضاء القرطبى ، وقام بتحقيقه سنة 1947م ، حتى اعتبره فريق من النحاة المحدثين بمثابة ثورة فى مجال النحو العربى ، لما تضمنه من قدح فى نحاة المشرق القدامى ، وانتقاص من جهودهم ، وتسفيه لأفكارهم ، وتشويه لآرائهم ؛ حيث لم يكن أحد ليجرؤ على النيل مما قعدوا للنحو العربى من قواعد وأحكام ، وما وضعوا له من ضوابط قبل ابن مضاء ، نظراً لما كانوا يتمتعون به من قداسة وتقدير واحترام من جانب علية القوم حتى الولاة والخلفاء ، ولعل أصدق مثال على تقدير الولاة لأولى العلم وإجلالهم ، موقف زياد بن أبيه – أو ابنه عبيدالله – وكان والياً على العراق من أبى الأسود الدؤلى ، حينما طلب منه أن يصنع للناس كتاباً يحفظ عليهم ألسنتهم ، بعد أن تفشى اللحن وانتشر فى اللغة العربية ، حتى أصبح ظاهرة شائعة مألوفة؛

* أستاذ النحو بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

فاستعفى أبوالأسود من هذا العمل ، فلم يشأ زياد – أو ابنه – أن يتهدده أو يتوعده ، أو ينزل به من العقاب ما يجبره على فعل شئ لا يرتضيه ، إكراماً له ، وإجلالاً لقدره ، واحتراماً لعلمه وفقهه ؛ وإنما أمر رجلاً أن يجلس على قارعة الطريق التى اعتاد أن يسلكها أبوالأسود عند ذهابه إلى المسجد للصلاة ، ويقرأ قوله الله – تعالى – :" وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ المُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ"[1] بكسر اللام من (رسوله) – بكسر اللام من (رسوله) – ، فلما فعل وسمعه أبوالأسود قال : "يا سبحان الله ، ما ظننت أن أمر الناس صار إلى هذا " ، ثم رجع إلى زياد فقال له : أنا أفعل ما أمر به الأمير ... ونقط المصحف [2]. هكذا كان إكبار الخلفاء والولاة والأمراء للعلماء، وإجلالهم لما هم عليه من علم ومعرفة .

وظل الأمر على هذا النحو ، إجلالاً وتقديراً واحتراماً للعلماء ، وفى مقدمتهم علماء اللغة والنحو الذين قعدوا للغة العربية ، ووضعوا الضوابط والأحكام التى تحفظ على الناس ألسنتهم ، وتردهم إلى صواب الجادة التى كان قوامها ملكتهم اللغوية ، وأساسها سليقتهم التى جبلوا عليها ، إلى أن كان القرن السادس الهجرى ، فإذا برجل من أهل الأندلس يخرج على الناس بكتاب سماه (الرد على النحاة) قصره على النيل من نحاة المشرق ، والانتقاص من جهودهم ، ورد الكثير من آرائهم ،

---

(1) سورة التوبة : من الآية 3.

(2) أخبار النحويين البصريين : 34.

والسخرية من أفكارهم بدعوى أن اللغة العربية سهلة ميسورة فى ذاتها ، ثم جاء النحويون فأضفوا عليها الكثير من التعقيد والاضطراب ، وأدخلوا عليها ما لا حاجة إليه لمن يتكلم العربية الفصحى ، مما زاد المتعلمين والدارسين لها مشقة وعنتاً ، وأخذ يقترح أموراً لإصلاح اللغة وتقديم قواعدها ؛ إلا وهو ابن مضاء القرطبى [1].

وتتبلور مقترحات ابن مضاء لإصلاح اللغة والنحو فى النقاط التالية :

أ) إلغاء فكرة العامل النحوى .

ب) إلغاء العلل الثوانى والثوالث .

ج) إلغاء تقدير الضمائر فى الصفات والأفعال .

د) إلغاء متعلق الجار والمجرور .

هـ) إلغاء التمارين العملية .

وما كاد كتاب (الرد على النحاة) يرى النور ويطرح فى المكتبات حتى وجدنا غير واحد من النحاة المحدثين يفتتن بـه ، ويعجب أشد

---

[1] أبوالعباس أحمد بن عبدالرحمن بن محمد بن سعد بن حريث بن عاصم بن مضاء اللخمى الجيانى القرطبى . ولد بقرطبة سنة 512 هجرية . درس الفقه على ابن العربى ، والبطروجى ، والرشاطى ، وابن المناصف ، ولقى القاضى عياض بسبتة ؛ ودرس العربية على ابن سمنون ، وابن بشكوال ، ودرس كتاب سيبويه على ابن الرماك ؛ وتتلمذ له كثيرون من جلة معاصريه كابن الشراط ، والبلوى ، والشلوبين . ألف: الرد على النحاة، والمشرق فى النحو ، وتنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان ، توفى بأشبيلية سنة 592 هجرية. (الديباج المذهب لابن فرحون : 47).

الإعجاب بما حوى بين دفتيه من آراء ، معتبراً أن ما أودعه المؤلف فيه يعد ثورة فى عالم النحو الرصين من شأنها أن تزلزل الأرض من تحت أقدام النحاة الأوائل ، وترسم منهجاً جديداً لدراسة اللغة والنحو ، قائماً على السهولة فى التناول ، والتيسير فى الاحاطة والفهم ، والتغلب على العقبات التى كانت تقف حجر عثرة أمام الباحثين والدارسين ، وتقضى على ما يكابدونه من مشقة وعنت فى سبيل تحصيله واستيعابه .

ولعل أول من افتتن بالكتاب ، وأعجب بما انطوى عليه من أفكار هو محقق الكتاب نفسه الدكتور شوقى ضيف ، حيث ذهب إلى تأييد ابن مضاء فى كل ما أثاره ، وطالب به ، تأييداً مطلقاً حيث نراه يقول :

" إن ابن مضاء لا يقصد الثورة للثورة ، أو يهدف إلى نحو المشرق ، ولكنه يريد تسهيله وتيسيره حتى يمكن تعلمه واستيعابه ، وكأنى به يراعى حال الدارسين ويريد لهم أن يأخذوا نفس النحو ، ولكن دون البحث والتعليل لظواهره ، وهذا أمر نلجأ إليه حين نضع ، وحين وضع من قبلنا كتب النحو للدارسين .

ولكن النحو كالفقه فى أول نشأته ، كان هَمّ العلماء ، وكان نشاطهم الفعلى لا يقف عند حد وضع الأصول ، وكان تناول مثل هذه المسائل يعتبر ترفاً عقلياً ، به يشغلون عقولهم ، وبه يملئون مجالسهم

فى حوار وجدال ينتهى بهم إلى هذه المسائل التى استصعبها ابن مضاء وغيره"[1].

ثم يقول أيضاً مؤيداً ابن مضاء فى دعواه :

"إنى وغيرى مع ابن مضاء فى حملته على كتب النحو التى امتلأت بمثل هذه المناقشات والتعليلات ، وترمى إلى إدخال كل ذلك فى عقول الناشئين ؛ الأمر الذى كرهه الدارسون فى النحو وفى تعلمه "[2].

ثم يذهب الدكتور شوقى ضيف إلى أبعد من ذلك ، إذ يقتضى أثر ابن مضاء ، وينهج نهجه فى القدح فى علماء النحو الأوائل ، والإنحاء عليهم باللائمة فيما أدخلوه على النحو من مجادلات ومماحكات وتعليلات أفسدت النحو ، وأخرجته عن الإطار الذى يحقق للدارس والمتعلم ما يحتاج إليه لكى يضبط كلامه ، ويصحح أسلوبه دون عناء أو مشقة فى محاولته استيعاب واستقصاء ما لا يحتاج إليه ، حيث يرسم طريقاً ويحدد منهجاً ، ويضع أسساً يمكن أن تلتزم عند تأليف كتب النحو للدارسين والمتعلمين حيث يقول :

"... نرى النحاة حين يعربون جملة ، يتساءلون : ما محلها ؟ هل محلها الرفع؟ أو النصب ، أو الجر ، أو ليس لها محل ؟ فمثل (زيد يسافر أبوه) يقولون إن جملة (يسافر أبوه) فى محل رفع خبر لزيد ؛ ومثل (جاء زيد الذى رأيناه بالأمس) يقولون إن جملة (رأيناه بالأمس) لا محل لها

---

(1) مقدمة (الرد على النحاة) : 10.

(2) المصدر السابق .

من الإعراب صلة (الذى) . وهكذا يقسمون الجمل إلى جمل لها محـــل ، وجمل لا محل لها ، ثم يعددون النوعين ، فالجمل التى لا محل لها هى : جملة الصلة ، والجملـــة الابتدائيـــة ، والجملـــة المفســـرة ، والجملـــة الاعتراضية ، وجملة جواب الشرط أحياناً ، وجملة جواب القسم ؛ وبقية الجمل – على العكس – ذات محل ، فجملة الخبر محلها الرفع ، وكـــذلك جملة المبتدأ فى نحو : "وأن تصوموا خير لكم " ، ومثلها جملة الفاعل ، ونائب الفاعل ، والصفة إذا أتبعت مرفوعاً ، فإن تبعـــت منصـــوباً كـــان محلها النصب ، وكذلك إن تبعت مجروراً كان محلها الجر ؛ أمـــا جملـــة الحال والمفعول به فمحلها النصب ، وأما جملة المضاف إليه فمحلهـــا الجر . وهذا عناء ينبغى أن ننقيه من النحو ، لأننا لا نفيد منـــه ســـوى حفظ اصطلاحات تشوش عقولنا ، وتدخلنا فى ضباب لا آخر له ، وأولى من ذلك أن نقول إن هذه الجملة خبر ، أو نعت ، أو حال ، وهلـــم جـــرا مكتفين بذلك ، لأننا لا نفيد مما وراءه "شيئاً" [1].

وممن افتتن أيضاً بشخصية ابن مضاء ، وأعجب أيما إعجاب بما سطره فى كتابه (الرد على النحاة) من قدح فى نحاة المشرق ، وانتقاص من جهودهم اللغوية والنحوية الدكتور محمد عيد ، حيث يصفه بقوله :

" والإمام ابن مضاء أحد هؤلاء الرجال الذين كانت حياتهم ظاهرة لغوية فريدة لا تتكرر كثيراً ، وإذا كان لم يجد الإنصاف من معاصـــريه ،

---

[1] مقدمة (الرد على النحاة) : 71.

فإن الدراسات النحوية الحديثة تحتفى به وبآرائه ، وتجعل منه أحد المعالم الهادية فى طريق التطور اللغوى"[1].

ثم يمتدحه بقوله :

" لقد سار – ابن مضاء – فى طريق الحرية الفكرية التى تعرف وتقوم ثم تحكم، حرية تغلغلت فى روحه مع مذهبه الظاهرى حتى الأعماق ، فقد نادى بحرية النظر فى النحو للصرفة والتقويم والحكم لطرح ما لا فائدة فيه ، و الحفاوة بما يقنع وينفع .

الذى سار فيه شاق ، لكنه اقتنع بأنه طريق النجاة فسلكه ، إنه جديد ، لكنه خير من التقليد المطروق المجهد ، وهو فيه متفرد ، لكنه لم يفقده حرية فكره ؛ وقد استطاع أن يبنى بجهده مناراً مشعاً يهدى به السالكين بعده "[2].

ثم يبلغ إعجاب الدكتور محمد عيد بابن مضاء وأفكاره إلى حد أن يزن فكره وحده بفكر النحاة جميعاً ، حيث يقول فى معرض فكرة العامل عند ابن جنى وابن مضاء :

" إن رأى ابن جنى اجتهاد عارض ، لم يضعه فى موضع التطبيق، بل كان فيما طبقه سائراً مع التيار التقليدى العام القائل بالعامل والعمل ، وبالرجوع إلى كتاب (الخصائص) وغيره من كتب ابن جنى ، لا يوجد لرأيه امتداد فى غير الموضع الذى ورد فيه ؛ أما ابن مضاء فقد جعل من

---

[1] أصول النحو العربى : 39.

[2] المصدر السابق ، 50.

رأيه نهجاً فكرياً التزمه فى كل ما عرض له من قضايا النحو ... مما لا يقارن بما ذكره جمهور النحاة – ومنهم ابن جنى – ، فابن جنى مجتهد فى رأيه ، وابن مضاء صاحب منهج ، وكم بين الرأى المجتهد والمنهج الملتزم من بون بعيد ؟ ! [1].

ثم تبلغ ذروة إعجابه بابن مضاء ، وافتتانه به فى قوله :

" وبعد : لقد وجد ابن مضاء فى القرن السادس ، فوجد هذا الاتجاه التقليدى السائد بعد أن عرف النحاة ما عند المشرق من مؤلفات كوفية وبصرية ، فدرسوه أو أنضجوه حتى وصل الأمر إلى حد التعمية والإلغاز ، وقاموا بالتعليق والشرح والاختصار على أشهر مؤلفات المشارقة كما فعل علماء المشرق من قبل ومن بعد ، فكانت ثورته على مناهج التفكير فى النحو ، فناقشها وقدم فيها رأيه واجتهاده ؛ فهو ظاهرة متفردة بين من سبقوه ومن لحقوه ، وربما من أتوا بعده أيضاً "[2].

ومن النحاة المعاصرين الذين أعجبوا بابن مضاء القرطبى ، وتأثروا بأفكاره الدكتور تمام حسان [3]، حيث صنف كتاباً سماه (اللغة العربية معناها ومبناها) ، بنى مادته على نبذ فكرة العامل النحوى ، ولكنه كان إيجابياً فى دعواه حيث استعاض عن فكرة العامل بفكرة القرائن النحوية ، محاولاً طرد هذه الفكرة على كل أبواب النحو .

---

[1] نفس المصدر : 255.

[2] أصول النحو العربى : 38.

[3] أستاذ متفرغ بكلية دار العلوم ، وعميدها الأسبق .

ولعل ممن أعجبوا – قبلاً – بكتاب (الـرد علـى النحـاة) ومـا استودعه ابن مضاء فيه من آراء ، وتأثر به الأستاذ إبراهيم مصطفى[1]، الذى صنف كتاباً سماه (إحياء النحو) دعا فيه إلى ما دعا ابن مضاء فى كتابه (الرد على النحاة) ، بل زاد عليه أموراً لم يذكرها ابن مضاء .

ونحن لا يتسنى لنا القطع بأن الأستاذ إبراهيم مصطفى قد اطلـع على كتاب ابن مضاء ، حيث إن كتاب (إحياء النحو) خرجت طبعته الأولى بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة فى شهر ينـاير سـنة 1937، أما كتاب (الرد على النحاة) فقد خرجت طبعته الأولـى بتحقيـق الدكتور شوقى ضيف بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقـاهرة سنة 1947.

ولكن ما الذى يمنع من أن يكون الأستاذ إبراهيم مصطفى قد اطلع على مخطوط الكتاب قبل أن يعثر عليه الدكتور شوقى ضيف ويحققـه ، ولاسيما أنه كان مودعاً بمكتبة العالم أحمد تيمور باشا تحت رقـم 375 نحو ؟! كما أن أهم نظريتين بنى عليهما الأستاذ إبراهيم مصطفى كتابه ، وكانتا محور بحثه وهما : الدعوة إلى إلغاء العامل ، والدعوة إلى إلغاء العلل الثوانى والثوالث ، وهما نفس النظريتين اللتين بنى عليهمـا ابـن مضاء كتابه ، وكانتا محور بحثه !!

---

(1) العميد الأسبق بكلية دار العلوم.

فحوى دعوى ابن مضاء .

يبدأ ابن مضاء كتابه بقوله : " قصدى فى هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغنى النحوى عنه . وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه[1].

ثم يأخذ فى مهاجمة فكرة العامل ، ويصفها بالفساد حيث يقول :

" فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلا بعامل لفظى ، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظى وبعامل معنوى ؛ وعبروا عن ذلك بعبارات توهم أن قولنا (ضرب زيد عمرا) ، أن الرفع الذى فى (زيد)، والنصب الذى فى (عمرو) إنما أحدثه (ضرب) ... فظاهر هذا أن العامل أحدث الإعراب ، وذلك بيّن الفساد "[2].

ثم يقول : " وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل ، لا ألفاظها ولا معانيها، لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع "[3].

ويذهب فى معرض تقدير العوامل فى الصفات والأفعال إلى حد تكفير النحاة صراحة ، ووصفهم بالخروج عن رتبة الدين خروجاً مباشراً، حيث يقول :

---

(1) الرد على النحاة : 69.

(2) المصدر السابق .

(3) نفس المصدر : 70.

" وادعاء الزيادة فى كلام المتكلمين من غير دليل يدل عليها خطأ بين ، لكنه لا يتعلق به عقاب ؛ وأما طرد ذلك فى كتاب الله – تعالى – الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وزيادة معان فيه من غير حجة ولا دليل ... فالقول بذلك حرام على من تبين له ذلك ، وقد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : " من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ " [1]؛ ومقتضى هذا الخبر النهى ، وما نهى عنه فهو حرام إلا أن يدل دليل ، والرأى ما لم يسند إلى دليل ، وقال – صلى الله عليه وسلم – " من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار"[2]. وهذا وعيد شديد ، وما توعد الله على فعله فهو حرام ، ومن بنى الزيادة فى القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبين بطلانه ، فقد قال فى القرآن بغير علم ، وتوجه الوعيد إليه "[3].

وعندما يجد أن النحاة جميعاً مجمعون على القول بفكرة العامل النحوى ، يتصدى فى مكابرة ، وينكر فى صلف أن يكون إجماعهم على ذلك حجة ، حيث يقول:

" فإن قيل : فقد أجمع النحويون عن بكرة أبيهم على القول بالعوامل . قيل : إجماع النحويين ليس بحجة على من خالفهم ..." [4].

---

[1] سنن الترمذى (كتاب التفسير) : 11: 68.

[2] المصدر السابق : 11/ 67.

[3] الرد على النحاة : 73.

[4] الرد على النحاة : 74.

ويستمر ابن مضاء فى تفنيد آراء النحاة ، وادعاء بطلانها فيما يترتب على القول بفكرة العامل من تقديرات ، كتقدير متعلق الجار والمجرور ، وتقدير الضمائر فى الأفعال والصفات ، ثم يعمد إلى تطبيق نظريته فى إلغاء العامل فى بابى التنازع والاشتغال ، ولكنه لا يخرج فيهما عما قاله النحاة إلا فى استبداله قولهم (أعملت) بقوله (علقت) . حيث يقول :

" فأنا فى هذا الباب – لا أخالف النحويين إلا فى أن أقول (علقت) ولا أقول (أعملت) ..." [1].

ويصل ابن مضاء إلى باب (نواصب المضارع) فينكر على النحاة قولهم إن المضارع – بعد الفاء والواو – منصوب بـ (أن) مضمرة ، حيث يقول :

"وما قالوا فيه ما لم يفهم ، وأضمروا فيه ما يخالف مقصد التأمل، أبواب نصب الفعل ، وقد تكلمت منها على باب (الفاء) و (الواو) ليستدل بها على غيرهما ، ويعلم أن ما أضمروه لا يحتاج إليه فى إعطاء القوانين التى يحفظ بها كلام العرب"[2].

أما العلل الثوانى والثوالث ، فيدعو ابن مضاء إلى إسقاطها من النحو ، حيث يقول :

---

(1) المصدر السابق ، 85.

(2) نفس المصدر : 115.

" ومما يجب أن يسقط من النحو : العلل الثوانى والثوالث ، وذلك مثل سؤال السائل عن (زيد) من قولنا (قام زيد) : لم رفع ؟ فيقال : لأنه فاعل ، وكل فاعل مرفوع . فيقول : ولم رفع الفاعل ؟ فالصواب أن يقال له : كذا نطقت به العرب ، ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام ، ولا فرق بينه وبين من عرف أن شيئاً ما حرام بالنص ، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علة لينقل حكمه إلى غيره ، فسأل : لم حرم ؟ فإن الجواب عن ذلك غير واجب على الفقيه "[1].

ودعوى ابن مضاء إسقاط العلل الثوانى والثوالث بجره إلى القول بإلغاء أصل من أهم الأصول التى اعتمد عليها النحاة فى تقعيدهم للنحو العربى وهو (القياس) حيث يقول :

" وأيضاً فإن الشئ لا يقاس على الشئ إلا إذا كان مجهولاً ، والشئ المقيس عليه معلوم الحكم ، وكانت العلة الموجبة للحكم فى الأصل موجودة فى الفرع ، وأمة العرب حكيمة ، فكيف تشبه شيئاً بشئ، وتحكم بحكمه ، وعلة حكم الأصل غير موجودة فى الفرع ؟!" [2].

ويختم ابن مضاء دعواه بالدعوة إلى إسقاط التمارين العملية من النحو ، حيث يقول :

" ومما ينبغى أن يسقط من النحو : (ابنِ من كذا مثال كذا) لقولهم: ابنِ من البيع مثال (فُعِل) فيقول قائل : بوع ، أصله (بُيِع) فيبدل

---

(1) المصدر نفسه : 127.

(2) الرد على النحاة : 131.

من الياء واواً لانضمام ما قبلها ، لأن النطق بها ثقيل ؛ كما قالت العرب : مؤمن وموسر ، أصل موقن : مُتيقن، لأن اسم الفاعل وفعلــه : أيقــن ، فتاء الفعل منه ياء ، كذلك ينبغى أن يكون اسم الفاعل منه فاؤه ياء ...

فهذا فى مسألة واحدة ، فكيف إذا أكثر من هذا الفن ، وطال فيه النزاع ، وامتدت إليه أطناب القول مع قلة جدواه ، وعدم الافتقار إليه ، والناس عاجزون عن حفظ اللغة الفصــيحة الصــحيحة ، فكيــف بهــذا المظنون المستغنى عنه ؟! "[1].

ثم ينهى ابن مضاء كتابه (الرد على النحاة) بإجمال ما يجــب أن يسقط ويلغى من النحو فى كلمة واحدة وهى : ما لا يفيد نطقــاً ، حيــث يقول :

" فمما يجب أن يسقط من النحو : الاختلاف فيما لا يفيد نطقــاً ، مثل اختلافهم فى رفع الفاعل ، ونصب المفعول ، وسائر ما اختلفوا فيــه من العلل الثوانى وغيرها مما لا يفيد نطقاً ، كاختلافهم فى رافع المبتدأ ، وناصب المفعول ، فنصبه بعضهم بالفعل ، وبعضهم بالفاعل ، وبعضــهم بالفعل والفاعل معاً ، وعلى الجملة فيما لا يفيد نطقاً " [2].

(1) المصدر السابق ، 135- 137.
(2) المصدر نفسه : 137.

مناقشة دعوى ابن مضاء :

فإذا ما حاولنا مناقشة ابن مضاء فيما أخذه على نحاة المشرق ، وما شنع عليهم به ، إلى حد وصفهم بالكفر والمروق من رتبة الدين الإسلامى الحنيف ، لاتضح لنا بما لا يدع مجالاً لشك أو ريبة أن ابن مضاء لم يكن صادقاً فى إثارة هذه النقود ، وسوق هذه المؤاخذات ، كما لم يكن من جوهر الدراسات النحوية الحديثة فى شئ حتى يمكن اعتبار مسلكه هذا ثورة نحو تيسير النحو ، كما بدا لبعض المحدثين الذين افتتنوا بكتابه (الرد على النحاة) بمجرد نشره ، وإنما كانت وراءها دوافع أخرى سنوضحها فيما يلى .

أولاً : لم يكن ابن مضاء بدعاً ولا مبتكراً ولا مخترعاً فى دعوته إلى تيسير النحو بحذف ما يمكن أن يستغنى عنه المتكلم ، فقد سبقه إلى حمل لواء هذه الدعوة غير واحد من العلماء ، كابن حزم [1] الذى هاجم العلل النحوية بقوله :

" وأما علم النحو فإلى مقدمات محفوظة عن العرب الذين تزيد معرفة تفهمهم للمعانى بلغتهم ، وأما العلل فيه ففاسدة جداً "[2].

---

[1] أبومحمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن سفيان بن يزيد ، ولد بقرطبة فى آخر يوم من رمضان سنة 384 هجرية . حفظ القرآن الكريم ، ودرس الحديث والأدب والفقه والأخبار والفلسفة ، ألف : الإحكام فى أصول الأحكام فى الفقه الظاهرى ، واختصره فى (النبذ) . توفى سنة 458 هجرية . (معجم الأدباء : 12/ 241).

[2] التقريب : 202.

وابن سنان الخفاجى الذى هاجم طريقة التعليل فى النحو بقوله :

" فأما طريقة التعليل ، فإن النظر إذا سلط على ما يعلل النحويون لم يثبت معه إلى الفذ الفرد ، بل لا يثبت شئ البتة ، ولذلك كان المصيب منهم المحصل من يقول : هكذا قالت العرب ، من غير زيادة فى ذلك" [1].

كما أن عبدالقاهر الجرجانى قد حكى ما أنكره معاصروه فى النحو، ومنه العلل، والتصاريف أو التمارين العملية [2].

حتى أبوالوليد ابن رشد قرين ابن مضاء ومعاصره ألف كتاباً سماه (الضرورى فى النحو) وهو يدل عنوانه على أنه دعا فيه على القصد والاعتدال فى عرض المسائل والقضايا النحوية .

من ثم يتضح أن ابن مضاء – فى تأليفه كتاب (الرد على النحاة) كان مردداً لأقوال غيره ، مقتفياً آثار سابقيه ، متتبعاً خطى العلماء من قبله فيما أخذوه على النحاة ، وانتقدوهم بسببه .

ثانياً : بالنظر إلى القضية الجوهرية – فيما أثار ابن مضاء – والتى ينبنى عليها جل ما دعا إليه فى كتابه وهى إلغاء فكرة العامل ، نجد أنه لم يكن جاداً فى دعواه هذه ، ولم يكن هدفه تيسير النحو – كما

---

(1) سر الفصاحة : 33.

(2) دلائل الإعجاز : 59 ، حيث يقول : " وأما النحو فظننته ضرباً من التكلف ، وباباً من التعسف ، وشيئاً لا يستند إلى أصل ، ولا يعتمد فيه على عقل ، وأن ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب ، وما يتصل بذلك مما نجده فى المبادئ ، فهو فضل لا يجدى نفعاً، ولا تحصل منه فائدة ".

يدعى– وإنما كان هدفه الأساسى هو النيل من نحاة الشرق . وتجريحهم بل تجريمهم وتكفيرهم ، إذ نجده – بعد أن يورد كلام سيبويه ثم يصمه بالفساد ، كما يصف ما أجمع عليه النحويون بالخطأ ، ثم يورد كلام ابن جنى ، ثم يرفضه بدعوى أنه قول المعتزلة ، كما يصف من يقول بالعوامل النحوية بالجنون وعدم العقل – نجده يدعى تطبيق نظريته فى بابين من أبواب النحو ، دون أن يخرج فى أحدهما عما قاله النحاة ، بل لم يأت فيه بجديد ، وهما بابا التنازع والاشتغال .

إذ أن كل ما نادى به فى باب (التنازع) هو أن نقول : (علقت كذا بكذا) بدلاً من (أعملت كذا فى كذا) ؛ مع الاعتراف بفكرة العامل ضمناً ، فإنه حين يعلق فعلاً من الفعلين المتنازعين على معمول ، فقد اعترف ضمناً بأثر العامل الآخر ، وبأنه عامل ، حيث يقول :

" وأنا – فى هذا الباب – لا أخالف النحويين إلا فى أن أقول (علقت) ولا أقول (أعملت) ، والتعليق يستعمله النحويون فى المجرورات، وأنا أستعمله فى المجرورات والفاعلين والمفعولين ..." [1].

ثم يسوق – فى صفحات طويلة – أقوال النحاة عن صور التنازع وفروعه ، ويردد شواهدهم وأمثلتهم الممعنة فى الغرابة دون إنكار أو اعتراض سوى قوله (علقت) بدلاً من (أعملت).

---

(1) الرد على النحاة : 85.

أما فى باب (الاشتغال) فهو يعترف بالعامل والمعمـــول مـــن أول وهلة، حيث يقول:

"ومن الأبواب التى يظن أنها تعسر علـــى مـــن أراد تفهيمهـــا ، وتفهمها ، ولأنها موضع عامل ومعمول ، ولا داعية لى إلى إنكار العامل والمعمول : باب (اشتغال الفعل عن المفعول بضميره) مثل قولنا : زيـــدا ضربته"[1].

ثم يأخذ فى سرد أقوال النحاة من وجوب رفع الاسم المشتغل عنه، ووجوب نصبه ، وجواز الأمرين ، مقراً لهم بما يقولون دون اعتراض أو إنكار.

ثالثاً : حتى دعوته إلى عدم تقدير الضمائر فى الأفعال والصـــفات التى جرته إلى القول بإلغاء القياس كلية ، لم يكن وفياً فيها بما وعد فى صدر كتابه ، حيث نجده يقر بوجـــود الضـــمائر ، ويعتـــرف بتقـــديرها صراحة، حيث يقول فى باب الاشتغال :

" ... فإن كان العائد على الاسم المقدم قبل الفعل ضمير رفع ، فإن الاسم يرتفع كما أن ضميره فى موضع رفع ، وذلك لقولك : أزيد قـــام ، وقول الله – تعالى – " قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ "[2]. ثم يقول أيضاً :

---

[1] المصدر السابق : 95.

[2] سورة يونس : من الآية 59.

" فإن عاد عليه ضميران ، أحدهما فى موضع مرفوع ، والآخر فى موضع منصوب أو أحدهما متصل بمرفوع ، والآخر متصل بمنصوب كقولك : أعبد الله ضرب أخوه غلامه ، فلك فى (عبدالله) الرفع والنصب ، إن روعى المرفوع رفع ، وإن روعى المنصوب نصب "[1].

رابعاً : فى باب (نواصب المضارع) ينكر على النحاة قولهم إن المضارع – بعد الفاء والواو – منصوب بـ (أن) مضمرة ، ويصفهم بأن ما قالوه فى هذا الباب لم يفهم وأنهم أضمروا فيه ما يخالف مقصد القائل؛ ثم يأخذ فى ذكر أحكام نصب المضارع بعد (فاء) السببية و (واو) المعية ، ويأتى بالشواهد والأمثلة التى أوردها النحاة من آيات قرآنية ، وأشعار ، وأمثلة موضوعة ، ولم يخرج على ما ذكره النحاة البتة ، ولا حاول تفنيد آرائهم ، بل راح يسرد حججهم وعللهم وأمثلتهم ، ولم يثبتها بشئ سوى الكلمة التى صدر بها هذا الباب وهى أن الإضمار يخالف مقصد القائل .

خامساً : إن ما يدعو إليه ابن مضاء من إسقاط العلل الثوانى والثوالث وغيرها مما لا يحتاجه النحوى ، معمول به أصلاً من جانب النحاة ، وهم قد فطنوا إلى ذلك منذ القدم ، ولم يكونوا فى حاجة إلى من ينبههم إلى ذلك ، فقد ألفوا لتعليم المبتدئين كتباً منتقاة من هذه العلل والتفريعات التى لا يحتاج إليها لتعليم سلامة النطق وصحة الكتابة .

---

[1] الرد على النحاة : 99.

أما الذين يتخصصون فى الدراسات النحوية ، ويتصدرون للبحث فيها ، فعليهم الإلمام بكل شئ حول هذه الدراسات حتى يتسنى لهم استخلاص ما يحتاجون إليه ، ويتصرفوا على هذا النمط من التفكير ، وليقفوا على مدى تأثر العلوم بعضها ببعض ، فأثر الفلسفة والمنطق واضح فى تلك العلل ، وأيضاً أثر الفقه الإسلامى الذى سبق وضعه وضع علم النحو ، وذلك عملاً بقول الخليل بن أحمد الفراهيدى : " لا يصل أحد من علم النحو إلى ما يحتاج إليه حتى يتعلم ما لا يحتاج إليه "[1].

الهدف الحقيقى للحملة :

مما تقدم يتضح بجلاء تام ، وعلى وجه لا يدع مجالاً لشك أو ريبة أن ابن مضاء القرطبى لم يكن صادقاً فى دعواه التى أثبتها فى مطلع كتابه (الرد على النحاة) من أنه أراد أن يخلص النحو مما لا يحتاج إليه النحوى ، وإنما كان قصده النيل من نحاة المشرق ، وتسفيه أفكارهم، وتشويه آرائهم .

ويبقى السؤال الذى يفرض نفسه ، ويتطلب الإجابة بإلحاح شديد ، وهو : ما هدف هذه الهجمة الشرسة من جانب ابن مضاء على نحو المشرق ونحاته ، حتى يصفهم بالجهل وعدم التعقل ، بل بالكفر والمروق من ربقة الدين الإسلامى الحنيف ؟

---

(1) الحيوان للجاحظ : 1/ 32.

وللإجابة على هذا التساؤل نقول – وبالله التوفيق :

لما انقضى عصر ملوك الطوائف من الأندلس ، وما صاحبه من نهضة علمية وفكرية مزدهرة ، تلك النهضة التى رعاها الحكم المستنصر فى منتصف القرن الرابع الهجرى؛ جاءت دولة المرابطين (493 – 541 هـ) التى اتسم عهدها بالجمود الفكرى ، وكادت تخلو به الأندلس من الحياة العلمية والفكرية المنطلقة التى عاشتها فى ظل أمراء الطوائف، وذلك بسبب سيطرة فقهاء المالكية الذين فرضوا سطوتهم على حكام المرابطين، الذين لم تكن معارفهم تعدو فروع مذهب الإمام مالك بن أنس، حتى إن أمير المسلمين فى ذلك العهد لم يكن يقرب منه أو يحظى عنده إلا من علم علم فروع المذهب المالكى [1]

ثم جاءت دولة الموحدين (541– 668هـ) لتنطلق الأندلس فى عهدهم فى حياة فكرية وأدبية عظيمة ، فاستعادت صورتها الزاهية التى كانت على عهد أمراء الطوائف ، ذلك أن أمراء الموحدين كانوا يقدرون العلوم والفنون حق قدرها ، بل كانت الدعوة إلى العلم أصلاً من أصول داعيتهم محمد بن تومرت ، ومن ثم كان أمراء الموحدين علماء ، فعبد المؤمن بن على مؤسس دولة الموحدين كان عالماً جليل القدر. تجمع حاشيته العلماء والأدباء والشعراء من المغرب والأندلس ، وكان خليفته

---

[1] المعجب للمراكشى : 236.

يوسف بن عبدالمؤمن أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم لأيامها ومآثرها ، وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام .

اتصل ابن مضاء بالخليفة الثاني يوسف بن عبدالمؤمن ، ولما كان حجة في الفقه الظاهري ، فقد قربه منه ، وولاه قضاء (بجاية وفاس) ولما توفي يوسف وخلفه ابنه يعقوب دعا الناس إلى الأخذ بظاهر الكتاب والسنة ونبذ كتب مذهب مالك ، بل أمر بجمع كتب المذهب المالكي وإحراقها في الميادين العامة ، وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شئ منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة ، وفي هذا يقول المراكشي : " وكان قصده بالحملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب والأندلس مرة واحدة ، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والسنة ، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهراه ، وأظهره يعقوب هذا "[1].

ونظراً لما أظهره ابن مضاء من جهد وتفان في الدعوة للمذهب الظاهري ، فقد أعجب به يعقوب ، ونزل من نفسه منزلة عظيمة ، فولاه قضاء الجماعة في مراكش [2] ، وكان يقضي بين الناس بأحكام المذهب الظاهري .

---

(1) المعجب : 304.

(2) قاضي الجماعة : هو رئيس القضاة ، وله الحق في أن يأمر بالقتل على من استحقه من غير رجوع إلى السلطان ، وهو الذي يقيم الحدود الشرعية . (أصول النحو العربي : 39).

وبهذا يكون ابن مضاء قد عايش ثورة الموحدين على أصحاب المذاهب الأخرى ، وشارك فيها مشاركة تامة ، وربما كانت له اليد الطولى فى إشعال جذوتها ، وتأجيج أوارها ، بحكم موقعه كقاض للجماعة ، بل ربما كان أحد قادتها المبرزين العاملين على إذكاء شعلة المذهب الظاهرى ، وترسيخ أركانه بحكم مكانته كعالم من علمائه ، وداعية من دعاته ، مطبقاً لأحكامه وأصوله فى قضائه .

ولم يكتف ابن مضاء الطموح الذى لا يقف طموحه عند حد ، بالمشاركة الفعلية فى الثورة الفقهية التى قادها يعقوب ضد المذاهب الأخرى ، والتى أتت ثمارها يانعة ، وانتشر المذهب الظاهرى فى كل ربوع المغرب والأندلس على أنقاض غيره من المذاهب ، بل أمعن فى التقرب إلى يعقوب ، وإظهار الولاء له ؛ ففكر فى ثورة أخرى تضيف إلى المذهب الظاهرى نصراً جديداً ، ويضمن له التطبيق على أوسع نطاق حتى يشمل بأصوله ومبادئه جميع مناحى الحياة ، فهداه تفكيره – وهو العالم النحوى – أن يقود حملة ضد نحاة المشرق ، أشبه ما تكون بحملة أميره يعقوب ضد المذاهب الفقهية ، يدعم بها موقفه من يعقوب ، ويؤكد بها ولاءه له ، فألف كتابه (الرد على النحاة) ، ليهاجم نحاة المشرق ، ويفند آراءهم ، وينال من أفكارهم ، موهماً بذلك أنها لا تتفق ومبادئ المذهب الظاهرى الذى كرس أميره يعقوب حياته لإظهاره ونشره فى كل ربوع المغرب والأندلس .

والدليل على ما ذهبنا إليه أنه لم يأت فى كتابه هذا بجديد ، ولم يذكر شيئاً يمكن أن يفيد منه دارس النحو أو الباحث فيه على النحو الذى بيناه آنفاً عند مناقشة دعواه ، ومن ثم لم يكتب لدعواه هذه الثبات أو الاستمرار ، وإنما ذهبت أدراج الرياح كصرخة فى واد سحيق ، وإن أعجب بها البعض وافتتنوا .

وفى النهاية نقول : حتى النحو أصبح وسيلة للتقرب والزلفى لدى المسئولين . إنه ليس النحو الذى نَدْرسه ونُدَرّسه لطلابنا ، وإنما هو النحو السياسى ؛ وإن شئت فقل : هو من قبيل : تسييس النحو .

قائمة الأبحاث

التى صدرت فى الأجزاء السابقة

من سلسلة " دراسات عربية وإسلامية "

الجزء الأول

- قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم — أ.د. عبدالرحمن عوف
- من قضايا المنهج فى علم الكلام — أ.د. حسن الشافعى
- المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى — أ.د. أحمد يوسف
- مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية — أ.د. مصطفى حلمى
- التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسى — أ.د. حامد طاهر
- دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية — أ.د. السعيد بدوى
- فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة — أ.د. حمدى السكوت
- قضية التأثير على شعراء التروبادور — أ.د. أحمد درويش

الجزء الثانى

- مفهوم التطور فى الفكر العربى — د. محفوظ عزام
- تحلل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبى — أ.د. حامد طاهر
- التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر — أ.د. محمد بلتاجى
- تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها — أ.د. أحمد طاهر حسنين
- تعدد أوجه الإعراب فى الجملة القرآنية — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى لبلاشير — ترجمة د. أحمد درويش
- المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة — أ.د. محمد فتوح أحمد
- موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى — أ.د. طه وادى
- قضية ترجمة الشعر — أ.د. رجاء جبر

الجزء الثالث

- تأثير الفقه الإسلامى فى القانون الإنجليزى — أ.د. محمد عبدالهادى سراج
- ابن ماجه وفلسفة الاغتراب — أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
- ظاهرة البخل عند الجاحظ — أ.د. حامد طاهر
- العناصر الفكرية والفنية فى رسالة الغفران — د. جابر قميحة
- قضية زواج المرأة فى الخليج من خلال الشعر العربى — د. نوريه الرومى
- النقد الجديد وفلسفة العصر — أ.د. عبدالحميد إبراهيم

الجزء الرابع

• القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة	أ.د. أحمد مختار عمر
• تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال	د.عبدالمقصود عبدالغنى
• انتشار الإسلام فى الهند	د. محمد عبدالحميد رفاعى
• بناء مصر الحديثة : محاضرة مجهولة لطه حسين	ترجمة : أ.د. حامد طاهر
• احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية	د. علاء القنصل
• اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمها	أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
• أثر المبرد فى النحو العبرى	د. سلوى ناظم
• نظرية النظم عند عبدالقاهرة الجرجانى	أ.د. أحمد درويش

الجزء الخامس

• عقوبة السجن فى الشريعة الإسلامية	أ.د. محمد عبدالهادى سراج
• الوثائق الإسلامية	د. عبدالتواب شرف الدين
• حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر	أ.د.، حامد طاهر
• حركة الروى فى القصيدة العربية	أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
• الأصوات وأثرها فى المعجم العربى	د. رفعت الفرنواتى
• الثروة اللغوية العربية لأنطون شال	ترجمة د. سعيد بحيرى
• نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب	أ.د. أحمد طاهر حسنين
• منهج شوقى ضيف فى الدراسات الأدبية	أ.د. يوسف نوفل
• قراءة القصة القصيرة	د. حسن البندارى

الجزء السادس

• صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن	أ.د. محمود الربيعى
• العنصر المهمل فى حركة التجديد الشعرى	أ.د. عبدالحكيم حسان
• استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة جاويد نامة	أ.د. محمد السعيد جمال الدين
• التحليل النصى للقصيدة : نموذج من الشعر القديم	أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
• الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث	أ.د. حامد طاهر
• الوظائف اللغوية للزوائد فى النحو العربى	د. محمد صلاح الدين بكر
• قضية تأويل القرآن بين الغزالى ومعاصريه	د. محمود سلامة
• حديث عيسى بن هشام	د. عصام بهى
• العلمانية والمنظور الإيمانى	د. عبدالرزاق قسوم
• تكوين النص الشعرى عند حازم القرطاجنى	أ.د. حسن البندارى

الجزء السابع

- إعداد الداعية المفتى — أ.د. حسن الشافعى
- المنهج الإسلامى فى التنمية — أ.د. يوسف إبراهيم
- إحياء الفلسفة بين مصطفى عبدالرازق ومحمد إقبال — أ.د. حامد طاهر
- العلاقة الإسلامية البيزنطية — أ.د. عليه الجنزورى
- حركة التجديد الدينية ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية — أ.د. عبدالله عبدالرازق
- الإنتاج الفكرى وحق المؤلف — أ.د. شعبان خليفة
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأول) — أ.د. صلاح رواى
- الثنائية فى الفكر البلاغى — أ.د. محمد عبدالمطلب
- نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجنى — أ.د. حسن البندارى

الجزء الثامن

- نحو استكمال علامات الرسم الإملائى فى القرآن الكريم لمحمد حميد الله — ترجمة د. محى الدين بلتاجى
- أضواء جديدة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة — أ.د. رمضان السيد
- رؤية الجبرتى للحركة السلفية فى مصر وشبه الجزيرة العربية — د. نازك زكى
- الترجمة ودورها فى الفكر العربى — أ.د. حامد طاهر
- المنهج فى كتاب سيبويه — أ.د. صلاح الدين بكر
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأخير) — أ.د. صلاح رواى
- المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأول) — د. رفعت الفرنوانى
- التراث والأصول الأوربية للحداثة — أ.د. عبدالحكيم حسان
- الناقد المتخصص وتوثيق الشعر عند ابن سلام — د. حسن البندارى

الجزء التاسع

- تذوق ابن قتيبة للنظم القرآنى — أ.د. منير سلطان
- نحن وقضية التراث الفلسفى عند العرب — أ.د. عاطف العراقى
- خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر — أ.د. حامد طاهر
- المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأخير) — د. رفعت الفرنوانى
- محاولات تيسير النحو العربى — أ.د. صبرى إبراهيم السيد
- نحو أدب إسلامى مقارن — أ.د. الطاهر أحمد مكى
- عبدالله الطائى وآفاق الشعر المعاصر — أ.د. أحمد درويش
- عمود الشعر فى المصطلح النقدى — أ.د. توفيق الفيل

الجزء العاشر

• موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية	أ.د. محمد شامة
• المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة	أ.د. حامد طاهر
• فلسفة التاريخ الإسلامى	أ.د. عبدالحميد إبراهيم
• صعوبات فلسفية فى كتاب سيبويه	أ.د. عبدالرحمن أيوب
• مظاهر معاصرة الجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج	أ.د. أحمد درويش
• ملامح الشعر بريشة القصاص	د. إخلاص فخرى

الجزء الحادى عشر

• مشكلة التخلف الحضارى عند المسلمين	أ.د. حامد طاهر
• تصنيف العلوم عند العرب	أ.د. عاطف العراقى
• جهود الشيخ أبوزهرة فى تطوير الدراسات الفقهية	أ.د. محمد أحمد سراج
• اللغة العربية بين المدرسة والجامعة فى دولة الإمارات	د. أحمد طاهر حسنين
• صور الثقافة والتربية فى الأدب العربى القديم	أ.د. أحمد درويش
• التشكيل الفنى للشعر بين الالتزام الاجتماعى والصدق النفسى	د. محمود محمد عيسى
• شعر المناسبات : نظرة منصفة	د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الثانى عشر

• المنهج العلمى التجريبى فى الحضارة الإسلامية	أ.د. عمار الطالبى
• الإسلام من وجهة نظر المسيحية لجارديه	ترجمة أ.د. حامد طاهر
• توظيف العلوم الطبيعية فى بناء علم كلام إسلامى	د. رزق الشامى
• العلاقة التاريخية بين الأفغانى وناصر الدين شاه	أ.د. مريم زهيرى
• الشخصية العلمية الموضوعية فى البحث	أ.د. محفوظ عزام
• النقود الإسلامية فى الأندلس لخيمى بروسى	ترجمة أ.د. عبدالله جمال الدين
• نحو الكلام ، لا نحو اللغة	أ.د. أحمد كشك
• تقويم برنامج التعليم الجامعى الأساسى	أ.د. على الشرهان
• منهج شوقى ضيف وآراؤه فى التعليم	أ.د. على الحديدى

الجزء الثالث عشر

• حق الإنسان فى مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام	أ.د. محمد شوقى الفنجرى
• ولاية الفقيه ونظام الحكم فى الإسلام	د. أمية أبوالسعود
• نظرية المعرفة عند الفارابى	أ.د. عبدالفتاح الفاوى
• القاهرة الكبرى : دراسة فى جغرافية المدن	أ.د. جمال حمدان
• دليل عملى لطلاب الدراسات العليا	أ.د. حامد طاهر
• التداخل بين النحو وعلم المعانى	أ.د. محمد فتيح
• حاضر الوضع الأدبى فى مصر	أ.د. حمدى السكوت
• تنويع الحكم التصويرى فى النقد العربى القديم	أ.د. حسن البندارى

الجزء الرابع عشر

• أحكام الشريعة بين الثبات والتغير	د. محمد المنسى
• الإباضية : الطائفة والمذهب	أ.د. عبدالفتاح الفاوى
• دار العلوم : رائعة على مبارك	أ.د. حامد طاهر
• الثقافة فى التليفزيون بين الأصالة والمعاصرة	أ.د. سامية أحمد على
• القيمة اللغوية لخصائص ابن جنى	د. حسام البهنساوى
• إشكالية الفكر والفن	أ.د. صلاح رزق
• الليالى : سيرة حياة وتجربة إنسان	أ.د. ماهر حسن فهمى

الجزء الخامس عشر

• نظريات الإسلاميين فى الكلمة	أ.د. أبوالعلا عفيفى
• التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية	أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
• ابن باديس وفلسفته فى الإصلاح والتربية	أ.د. عبدالفتاح الفاوى
• نيروزيه ابن سينا	د. إبراهيم محمد صقر
• مستقبل الحواريين العرب وأوربا	أ.د. حامد طاهر
• اللغة العلمية فى العصر العباسى	أ.د. محمد حسن عبدالعزيز
• الأطر الفكرية فى شعر شوقى	أ.د. أبوالقاسم أحمد رشوان

الجزء الثالث والعشرون

- المصطلحات النحوية — أ.د. على أبوالمكارم
- اللذة والألم فى رسالة الغفران — د. أحمد الشتيوى
- توظيف الأساطير الدينية ضد العرب والمسلمين — أ.د. محمد البلتاجى
- الاتجاه الباطنى عند ابن عربى — أ.د. حامد طاهر
- الأثر المتبادل بين السياسات التشريعية والاقتصادية فى مصر — أ.د. حسن جميعى